

Liberalismi neutraalina yhteiskuntamallina

Jaottelu hyvän elämän arvoihin ja konstitutiivisiin arvoihin

Eetu Muilu

Helsingin yliopisto
Valtiotieteellinen tiedekunta
Käytännöllinen filosofia
Pro gradu -tutkielma
Toukokuu 2020



Tiedekunta - Fakultet - Faculty Valtiotieteellinen tiedekunta		
Tekijä - Författare - Author Eetu Muilu		
Työn nimi - Arbetets titel Liberalismi neutraalina yhteiskuntamallina – Jaottelu hyvän elämän arvoihin ja konstitutiivisiin arvoihin		
Oppiaine - Läroämne - Subject Käytännöllinen filosofia		
Työn laji/ Ohjaaja - Arbetets art/Handledare - Level/Instructor Pro gradu -tutkielma / Antti Kauppinen	Aika - Datum - Month and year Toukokuu 2020	Sivumäärä - Sidoantal - Number of pages 55
Tiivistelmä - Referat - Abstract <p>Tutkielman tavoite on esittää argumentti, joka vastaa tyypilliseen liberalismia vastustavaan argumenttiin. Vasta-argumentti liberalismille nousee yleensä viitekehyksestä, jota voi kuvata konservatismiksi, kommunitarismiksi tai perfektionismiksi.</p> <p>Työssä käsitellään Thomas Hobbesin, John Stuart Millin, Isaiah Berlinin, Gerald MacCallumin, Quentin Skinnerin ja Joel Feinbergin vapauskäsityksiä. Analyysin ja argumentoinnin kautta esitetään oma vapauden käsite. Tämä käsitys vapaudesta määrittelee samalla sitä, millainen on neutraali liberalistinen yhteiskunta. Neutraalilla tarkoitetaan sitä, ettei tällaisessa yhteiskunnassa ohjata tai pakoteta ihmisiä tietynlaiseen käsitykseen hyvästä elämästä, tiettyihin hyvän elämän arvoihin.</p> <p>Robert Audin artikkelin kautta käsitellään liberalistisen valtion suhdetta erilaisiin maailmankatsomuksiin. Tässä todetaan, että Audin argumentti keskittyy arkikäsityksen mukaisesti uskonnoiksi ymmärrettyihin maailmankatsomuksiin. Tämän huomioidaan johtavan ristiriitaan Audin itsensä esittämän neutraliteetin periaatteen kanssa. Tutkielmassa argumentoidaan, että uskonnon käsitettä ei tarvitse lainkaan yhteiskuntafilosofisessa keskustelussa. Jos uskonnon luokittelukäsitettä käytetään jollain tavalla, rajataan jotain ilmiöitä pois uskonnon luokasta. Tämä aiheuttaisi ihmisten eriarvoisen aseman, mikä ei ole mahdollista neutraalissa yhteiskunnassa. Jos vain tietyllä tavalla uskonnoiksi luokitellut maailmankatsomukset saisivat erityisen aseman, loukattaisiin muunlaisia elämäntavaroita arvostavien ihmisten vapautta.</p> <p>Tutkielmassa käsitellään Steven Wallin perfektionistista argumenttia rajoitetun neutraaliuden periaatteesta. Tämän todetaan vetoavan tyypilliseen liberalismia vastustavaan argumenttiin, jonka mukaan autonomiaa eli vapautta arvostava yhteiskunta ei ole neutraali.</p> <p>Työssä argumentoidaan, että neutraalius kaikkien arvojen suhteen ei voi määritelmällisesti olla mahdollista, mikäli on jokin yhteiskunta, johon on valittu joitakin elementtejä. Näitä valittuja elementtejä tutkielman pääargumentissa kutsutaan konstitutiivisiksi arvoiksi. Konstitutiivisten arvojen tarkoitus on mahdollistaa neutraali liberalismi: tarjota ihmisille kyvyt ja valmiudet mahdollisimman itsenäisesti muodostaa käsitystään hyvästä elämästä ja tavoitella sen mukaista elämää; suojata ihmisiä sorrolta ja pakottamiselta, kaikelta, mikä estää vapautta halutunlaiseen toimintaan. Pääargumentissa viitataan Heta Gyllingin argumenttiin, jonka tavoite on osoittaa, että liberalismi on kaikille toiseksi paras vaihtoehto.</p>		
Avainsanat - Nyckelord liberalismi, vapaus, autonomia, hyvä elämä, elämäntavaroita, arvot, vahinkoperiaate, perfektionismi		
Säilytyspaikka - Förvaringsställe - Where deposited Helsingin yliopiston kirjasto – Helda / E-thesis (opinnäytteet)		
Muita tietoja - Övriga uppgifter - Additional information		

Sisällys

1	JOHDANTO	1
2	VAPAUDEN MERKITYS	3
2.1	Esteen puute	3
2.2	Vapauden klassikot	7
2.3	Vapauskäsitteiden määrä	13
2.4	Millainen vapaus, sellainen liberalismi	14
3	VALTION SUHDE MAAILMANKATSOMUKSIIN	19
3.1	Audin kolme periaatetta	20
3.1.1	Libertaari periaate	21
3.1.2	Egalitaarinen periaate	23
3.1.3	Neutraliteetin periaate	25
3.2	Audin argumentin aukko	27
4	LIBERALISMIN LOGIIKKA	30
4.1	Perfektionismi ja neutraali liberalismi	31
4.2	Liberalistisen yhteiskunnan etiikkaa	37
4.3	Argumentti toiseksi parhaudesta	40
4.4	Argumentti arvojen jaottelusta	43
4.4.1	Konstitutiiviset arvot ja hyvän elämän arvot	43
4.4.2	Vahinkoperiaate konstitutiivisena arvona	45
4.4.3	Argumenttini ja Gyllingin argumentin fokus	46
5	PÄÄTÖS	49
	LÄHTEET	52

1 Johdanto

Yhteiskuntafilosofisessa keskustelussa voidaan esimerkiksi pohtia, mikä olisi oikea tapa muodostaa valtio, sen perustava lainsäädäntö, vallankäyttömahdollisuudet. Yksi ehdotus voisi olla ottaa pohjalle tietty maailmankatsomus, vaikkapa jokin uskonto, ehkä juuri tietyn kristillisen kirkkokunnan yhdenlainen tulkinta. Joku voisi vapauden nimessä vastustaa tätä sanomalla, että ei ole oikein valita tiettyjä arvoja määrittämään ihmisen elämän rajoja yhteiskunnassa. Jos vastustaa yhden maailmankatsomuksen tai tietyn sallittujen maailmankatsomusten listan pakottamista yhteiskunnan kaikille ihmisille, saattaa kannattaa jollakin tavalla määriteltyä liberalismia. Liberalismiksi kutsutuissa yhteiskuntamalleissa on kyse ihmisten vapauden pitämisestä keskeisimpänä oikeudenmukaisuuden tuottajana.

Liberalismia taas saatetaan vastustaa esimerkiksi sanomalla, että liberalismikin on maailmankatsomus siinä missä jokin uskonto. Liberalismin kannattaja voisi puolustautua sanomalla, että ei liberalismissa pakoteta ihmisiä tietynlaiseen elämään vaan että tavoite on tarjota avaimet ja työkalut ihmisille itselleen. Vastustaja voisi todeta, että on tuokin yhdenlainen valinta, tai oikeastaan joukko valintoja, jotka määrittävät ihmisten elämän rajat yhteiskunnassa. Vastustaja voisi vielä tarkentaa, että valintojen tekeminen tarkoittaa aina sitä, että kannatetaan tiettyjä arvoja: kaikki valinnat ovat arvovalintoja. Valinta tehdään siksi, että valittua arvostetaan (enemmän kuin jotain muuta). Liberalismin vastustaja voisi näin ollen puhua ”liberaaleista arvoista”, joihin liberalistinen yhteiskuntamalli pakottaisi samalla tavalla kuin vaikkapa tietyn kirkkokunnan arvokäsityksiin nojaava yhteiskunta.

Tämänkaltaisiin liberalismia vastustaviin argumentteihin pyrin vastaamaan tässä tutkielmassani. En voi vastata, että ei mitään liberaaleja arvoja ole, vaikka painottaisin, että liberalismin tarkoitus on tarjota ihmisille itsenäiset mahdollisuudet ja kyvyt omien arvojensa muodostamiseen. En voi vastata, että ei mitään liberaaleja arvoja ole, sillä on selvää, että yhteiskunnan muodostaminen vaatii valintojen tekemistä. Valinnat perustuvat tavoiteltaviin eli arvostettuihin asioihin ja ominaisuuksiin – siis arvoihin. Siksi vastaan jakamalla arvot kahteen eri ryhmään: *konstitutiivisiin arvoihin* ja *hyvän elämän arvoihin*. Vastauksessani on ajatus, että liberalistinen yhteiskunta sisältää konstitutiivisia arvoja väkisininkin mutta että ne eivät rajoita ihmisten

vapautta muutoin kuin sellaisissa tilanteissa, joissa ihmisen vapauden rajoittamisen perusteena on toisen ihmisen vapauden suojeleminen. Sellaisia taas ei ole olemassa – ainakaan argumentissani ja käsittelemässäni liberalismissa – kuin ”liberaalit” *hyvän elämän* arvot. Perustavat liberalistisen yhteiskunnan elementit, konstitutiiviset arvot, pyrkivät luomaan ihmisille vapauden pitää erilaisia asioita hyvään elämään sisältyvinä. Tällainen valtio ei voi pakottaa tai ohjata ihmisiä tietynlaisen maailmankatsomuksen piiriin.

Ehdoton liberalismiin valittava elementti on *vapaus*. Käsittelen vapautta konstitutiivisena arvona, jota kaikki muut välttämättömät yhteiskunnallisen toiminnan valinnat, konstitutiiviset arvot, pyrkivät edistämään ja suojaamaan. Argumenttini tarkoituksen takia en siis puhu *oikeuksista* sellaisissa kohdissa, joissa niin voisi tehdä, vaan tuon esille, että kyse on (arvo)valinnoista, konstitutiivisista arvoista. Se, mitä tarkoitan tässä tutkielmassa liberalismilla, tarkentuu luvussa 2 alalukuineen sen myötä, kun määrittelen käyttämäni vapauden käsitteen. Toisaalta koko tämä tutkielma on liberalismiin määrittelyä tietynlaiseksi: siksi määritelmä tulee valmiiksi vasta luvussa 4 ja sen alaluvuissa.

Monesti kuule väitettävän, että liberalistinen yhteiskunta olisi sellainen, joka kieltää jonkinlaiset elämänkatsomukset ihmisiltä. Esimerkkinä kielletystä katsomuksesta tarjotaan usein jotakin autoritaarista yhteisöä, joka esimerkiksi toimii jonkin uskonnoksi luokitellun maailmankatsomuksen mukaisesti. Nimenomaan liberalismi mahdollistaa muun muassa lukemattomien tällaisten maailmankatsomusten ja niiden mukana halutessaan yhteisön valinnan. Liberalismi mahdollista yhtä lailla myös elämänkatsomukset, joissa ei haluta noudattaa tiukkoja rajoituksia ja pitäytyä tietyissä uskomuksissa. Myös sellainen on mahdollista, että huomaa itselleen sopivan sen, että hyväksyy omien käsitystensä hyvästä elämästä olevan jatkuvassa muutoksessa. Lisäksi liberalismi suojaa ihmisiä siltä, ettei kukaan voi elämänkatsomukseensa vedoten riistää toisen vapautta.

Tässä tutkielmassa tavoitteeni on kuvata, millaisin perustein voidaan tehdä valtiollisia valintoja, jotka vaikuttava ihmisten elämään eli liberalistisesti sanottuna ihmisten vapauteen. Selvyydestä näihin perustaviin, konstitutiivisiin, valtiollisiin valintoihin John Stuart Mill (1982 [1859]: 13) nähdäkseni haaveilee: ”Mitä näiden ohjeiden tulee olla, on pääkysymys ihmiskunnan asioissa.”

2 Vapauden merkitys

Sanan *vapaus* merkityksestä erilaisissa konteksteissa on esitetty lukuisia erilaisia kuvauksia. Saman asian voisi todeta filosofisessa puheenparressa tutummin sanomalla, että on esitetty lukuisia erilaisia vapauden käsitteitä. Kielitieteessä ei olisi mielekäästä keskustella siitä, mikä on jonkin sanan, esimerkiksi sanan *vapaus*, ”oikea” merkitys, sillä jos tiettyä muotoa eli sanan äänneasua käytetään tietyssä merkityksessä, silloin on totta, en sen sanan merkitys on juuri tietty kyseisessä kontekstissa. Sen sijaan filosofisissa kirjoituksissa saatetaan pyrkiä todistamaan, että on vain yksi tai kaksi tai kolme oikeaa vapauden käsitettä – tietyt oikeat tavat käyttää sanaa *vapaus* eli merkitykset sanalle *vapaus*. Toki voi myös ajatella, että on olemassa vapaus itsessään riippumatta siitä, mitä kielessä milloinkin tarkoitetaan sanalla vapaus. Rajaan käsitteilyn tässä tutkielmassa siihen, miten voidaan kuvata sanan *vapaus* merkitys ja kuvata sitä, millaista vapauden käsitettä käytän argumentissani.

Tässä luvussa analysoin erilaisia vapauden käsitteitä, jotta pääsen perustelemaan, miksi puhun vapaudesta tietyllä tavalla. Käsitys vapaudesta määrittää samalla, millainen argumenttini liberalistinen viitekehys on. Vapaudesta puhuttaessa puhutaan toisaalta tahdon vapaudesta ja toisaalta yhteiskunnallisesta vapaudesta. Nämä liittyvät toisiinsa: yhteiskunnallinen vapaus edellyttää sitä, että oletetaan ihmisen tahdon vapauden mahdollisuus. Keskityn tutkielmassani vapauden yhteiskunnalliseen puoleen. Pidän myös kiinni oletuksesta, että etiikka olisi pitkälti yhdentekevää, jos oletettaisiin, ettei ihminen voi valita eli ettei tahto olisi vapaa.

2.1 Esteen puute

Vapautta on määritelty toki aiemminkin, mutta monesti Thomas Hobbesin kirjoitukset nähdään myöhemmän ja nykyisen keskustelun kannalta merkittävinä. Hobbes (1999 [1651]: 190) kirjoittaa *Leviathanissa*:

- (1) Ja tämän varsinaisen ja yleisesti hyväksytyn merkityksen mukaan VAPAA IHMINEN *on se, jota ei estetä tekemästä mitä hän tahtoo tehdä niissä asioissa, joita hän voimansa ja taitonsa mukaan pystyy tekemään.*¹

Sen kummemmin perustelematta Hobbes ilmoittaa, että hän antaa tässä sanaparin *vapaa ihminen* varsinaisen merkityksen. Ilman aineistoa kielenkäytöstä hän väittää, että tuo merkitys on myös yleisesti hyväksytty. Näihin ilmoituksiin en sinänsä ota kantaa, vaan käsittelen Hobbesin antamien esimerkkien kautta hänen vapauden määritelmänsä loogisuutta. Tämä ajatus esteen puuttumisesta vapauden ehtona toistuu eri tavoin myöhemmillä kirjoittajilla, joiden vapauden käsitteitä analysoin ja kommentoin tässä luvussa.

Hobbes (mp.) lukee mukaan määritelmänsä sen, että vapaus koskee vain sellaista ”kappaletta”, hänen esimerkkiensä valossa erityisesti ihmistä, joka voi liikkua. Hobbes (mp.) antaa esimerkin pelon ja vapauden yhteensopivuudesta:

- (2) Jos joku heittää lastinsa mereen, koska *pelkää*, että laiva uppoaisi, hän kuitenkin tekee sen täysin tahtonsa mukaan, ja voi kieltäytyä tekemästä niin jos tahtoo; se on siis *vapaan* teko.

Näen esimerkin toisella tavalla kuin Hobbes. Muodostan tässä luvussa sellaista käsitystä vapaudesta, jonka kanssa pelko jostakin todennäköisestä vahingosta ei ole yhteensopiva. Tulkitsen esimerkin (2) niin, että laivan uppoaminen on oletettavissa, jos lastia ei heitä mereen. Tällöin ei nähdäkseni voi väittää, että valinta lastista luopumisesta on ollut vapaan henkilön teko siinä mielessä, että hän voisi kieltäytyä tekemästä niin. Jos hän nimittäin kieltäytyisi, seuraisi uppoamisesta esteitä hänen liikumiselleen, toiminnalleen. Hobbesin määritelmän (1) mukaisesti ihminen ei ole vapaa, jos häntä estetään.

Nähdäkseni Hobbesin määritelmä (1) ja esimerkki (2) ovat ristiriitaiset, sillä henkilöllä on ”voima ja taito” jatkaa purjehtimista: hän kykenee heittämään lastin mereen. Hobbes ei toki puhu vapaudesta purjehtimisen jatkamiseen vaan vapaudesta kieltäytyä lastin heittämisestä mereen. Muodostan tässä itse yhteyden merimatkan

¹ Kaikki kapiteelit ja kursivoinnit *Leviathanin* suomennoksen laitoksesta.

jatkumisen ja lastin kohtalon välille. Vaikka Hobbes ei esimerkissään huomioi valinnan seurauksia, nähdäkseni esimerkin henkilö on joka tapauksessa estynyt tekemästä ”mitä hän tahtoo tehdä”, sillä hän ei voi kieltäytyä lastin heittämisestä mereen menettämättä vapauttaan. Esimerkin tilanteessa ei voi väittää, että henkilö voi toimia täysin tahtonsa mukaan ja samalla kieltäytyä lastista luopumisesta, sillä kieltäytymisestä seuraisi se, ettei hän ole enää vapaa. En kuitenkaan väitä, etteikö voisi Hobbesin määritelmän (1) puitteissa kutsua esimerkin (2) henkilöä vapaaksi, jos tämä kerran tahtoo, että laiva uppoaa. Tämä näkökulma ei kuitenkaan tunnu istuvan esimerkkiin, sillä miksi henkilö tuolloin pelkäisi.

Voidaan toisaalta erottaa toisistaan *vapaa ihminen* ja *vapaa teko*, ja argumentoida, että esimerkin henkilö ei olisi ihmisenä vapaa edellä mainitsemani vuoksi mutta tekee joka tapauksessa vapaasti teon, lastin heittämisen. Siitä huolimatta, että kieltäytyminen lastin heittämisestä ei ole nähdäkseni vapaa teko (koska silloin vapaille teoille seuraisi esteitä ja mahdollisesti lopullinen este, kuolema), lastin heittämisen voi tekona tällä tavalla nimetä vapaaksi sillä perusteella, että henkilöllä on mahdollisuus tehdä se. Tämä menee kuitenkin etäälle Hobbesin esimerkistä.

Hobbesin (mts. 190) toisessa esimerkissä estävä tekijä (jota siis hän itse ei pidä esteenä) on laivaan vaikuttavan luonnonvoiman tai vastaavan sijaan ihmisen toiminta:

- (3) Joskus ihminen maksaa velkansa vain vangitsemisen *pelosta*, mutta sen teon hän tekee *vapaudessa*, koska kukaan ei estänyt häntä jättämästä sitä tekemättä.

Katson samalla tavalla tämän esimerkin kuin edellisen esimerkin (2) kohdalla, että henkilön ”tekeminen *vapaudessa*” ja ainakin hänen vapautensa on kovin ohikiitävä hetki, jos hän Hobbesin vapaaksi nimittämän teon seurauksena joutuu vankilaan. Kun puhun vapaudesta, tarkoitan siis samalla sitä, että valinta ei ole vapaa, jos tietää, että toisesta vaihtoehdosta, esimerkissä (3) velan maksamattomuudesta, seuraa vapauden rajoitus, joka ei ole toivottu. Koska Hobbesin esimerkin ihminen maksaa velkansa vangitsemisen *pelosta*, tämä ihminen siis pelkää vankeutta, eli voidaan varmaankin sanoa, ettei hän halua valita sitä. En pidä esimerkin (3) tekoa vapaana, sillä luen esteeksi tiedon siitä, että toisesta valinnasta seuraa epätoivottu vankeus: sellainen

este, joka selkeästi rajoittaa vapautta hyvin monenlaiseen toimintaan, joka ilman vankeutta olisi mahdollista.

Otan vielä toisenlaisen tilanteen esimerkiksi. Kuvitellaan, että henkilö on huoneessa, joka on täyttymässä vedellä. Huoneessa on kaksi turvaan vievää ovea, A ja B, mutta B on lukossa. Henkilö huomaa, että ainoaksi vaihtoehdoksi jää oven A valinta; muuten seuraa hukkuminen eli vapauden menettäminen. Oven A valinta – tai sanoisin tarkemmin, että sen avaamisen valinta ja avaaminen tekona – on *mahdollinen*, ja siinä mielessä joku voisi ajatella, että henkilö on ”vapaa” avaamaan oven A. Sen sijaan hukkuminen on valintana *mahdoton*, jos henkilö Hobbesin sanoin ”pelkää” hukkumista. Nähdäkseni jos oven avaamisen valitsee hukkumisen *pelosta*, silloin ei siis halua valita hukkumista. Ovella B ei oikeastaan ole mitään merkitystä valintojen vapauden kannalta, koska oven B avaamisen itsepintainen yrittäminen johtaa vapauden menettämiseen, hukkumiseen. Se olisi siis yhtä kuin hukkumisen valinta (sillä esimerkiksi henkilö, joka haluaisi pois huoneesta, kokeilisi myös toista ovea). Sille, että ei avaisi ovea A, on este: sen seurausta eli hukkumista ei halua. Ovi A on pakko valita.

Toisenlainen esimerkki olisi sellainen, jossa huoneen tulviminen ei *pakota* henkilöä avaamaan ainoaa mahdollista ovea, koska henkilö ei pidä hukkumista pelottavana, epätoivottuna, vaihtoehtona. Silloin toki voi pitää oven A avaamista vapaana tekona, jos henkilö harkitsee myös hukuttautumista. Hobbesin esimerkissä vapautta rajoittavaa vaihtoehtoa kuitenkin pelätään. Jos pelkää vankeuteen joutumista eli ei halua vapauttaan rajoitettavan, ei voi sanoa, että velan maksaminen on vapaa teko. Jos sen sijaan vankeus ei pelota vaan on punnittavana vaihtoehtona, kyse on toki vapaasta teosta. Tässä kohtaa huomioisin myös, että käytännössä ihmisen elämässä suhteessa vapauteen on monimuotoisempia tilanteita ja kysymyksiä kuin edellä käsitellyt esimerkit, joissa henkilöllä on kaksi vaihtoehtoa ilman kummempaa elämän kontekstia.

Kolmantena esimerkkinä tai oikeastaan vain väitteenä pelon ja vapauden yhteensopivuudesta Hobbes toteaa, että ”kaikki teot, joita, ihmiset tekevät yhteiskunnissa lain *pelosta*, ovat tekoja, jotka tekijöillä oli *vapaus* jättää tekemättä”. Ehkä todistelun tarkoituksena on tässä ollut, että esimerkit (2) ja (3) vakuuttaisivat tästä väitteestä. Tässä luvussa historiallisten käsitysten myötä muodostamaani käsitykseen va-

paudesta eivät mahdu lait, jotka saavat ihmiset pelkäämään. Kyseistä Hobbesin si-
taattia voi varmasti ymmärtää monilla tavoin, englannin ja suomen kautta, mutta
joka tapauksessa kuvaan lainsäädännön aiheuttamaa pelkoa tai vapautta mieluum-
min vaikkapa Quentin Skinnerin kuin Hobbesin analyysin mukaisesti. Voisi varmaan-
kin sanoa, että Skinner (2018: 161) puhuu vapauden estävästä pelosta, kun hän sanoo
puhuvansa ”sellaisten ihmisten tilasta, jotka tiedostavat elävänsä toisten tahdolle
alistettuina”.

Hobbes (1999: 190–191) käsittelee myös vapauden ja välttämättömyyden yh-
teensopivuutta, sellaisia aiheita, joita nykyään voisi kutsua determinismiksi, vapaaksi
tahdoksi ja kompatibilismiksi (ks. McKenna ja Coates 2020). Tässä tutkielmassa ei ole
tilaa käsitellä näitä kysymyksiä. Keskeistä Hobbesin kuvaaman vapauden kohdalla on
se, että se hahmotetaan yleensä sellaisten käsitysten taustalle, joita kutsutaan *nega-
tiiviseksi vapaudeksi*. Ennen kuin pääsen käsittelemään edellä mainitsemaani Skin-
nerin analyysia, tarkastelen muun muassa Isaiah Berlinin kuuluisaksi tekemää jaotte-
lua ja sen kritiikkiä.

2.2 Vapauden klassikot

Berlinin muotoilee esseessään ”Kaksi vapauden käsitettä” (2018) sekä *positiiviseksi
vapaudeksi* että *negatiiviseksi vapaudeksi* kutsumiaan käsitteitä eri tavoin eri koh-
dissa. Berlin (ms. 61) sanoo liioittelua retorisenä keinona käyttäen kuvaavansa va-
pauden yli kahdensadan merkityksen joukosta vain kahta keskeisintä, ”sillä ne ovat jo
kauan vaikuttaneet”. Berlin ei väitä, etteikö olisi olemassa myös muita vapauden kä-
sitteitä kuin hänen erittelemänsä kaksi käsitettä, mutta hän ei pidä muita tärkeinä
(ks. myös Syrjämäki 2014).

Negatiivinen vapaus on Berlinin (2018: 62) mukaan sellaista, että ”ihminen voi
toimia muiden estämättä”. Berlin (mts. 66) viittaa esimerkiksi Lockeen ja Adam Smit-
hiin, jotka halusivat suojella ihmisen yksityiselämää eli Berlinin sanoin negatiivista va-
pautta. Hobbes käy toisen koulukunnan esimerkkinä negatiivisesta vapaudesta. Hä-
net Berlin (mp.) liittää konservatiivisuuteen ja taantumuksellisuuteen, jossa yksilölle

kuuluva alue rajataan kapeaksi järjestyksen ylläpitämisen nimissä, vaikka tärkeänä pidetäänkin jonkinlaista henkilökohtaisen ”suoja-alueen” tai takaamista. Monia muitakin negatiiviseen vapauteen monesti liittyttäjä filosofeja Berlin (mts. 67) mainitsee, esimerkiksi Millin, jota hän kutsuu ”vapauden puolustajista maineikkaimmaksi”². Milliin ja muutamiin muihin liittyen Berlin (mp.) esittää negatiivisen vapauden oppikirjamaiseksi määritelmäksi nousseen ajatuksen:

– – vapaus tarkoittaa tässä merkityksessä joka tapauksessa vapautta jostakin – sitä, ettei asioihimme puuttuminen ylitä siirtyväistä mutta aina selvästi havaittavaa rajaa.

Berlin (mas. 71) määrittelee positiivisen vapauden oman itsensä herrana olemiseksi. Tätä hän avaa jaottelulla ihmisen kahteen minään (mas. 72): ihmisen ”alhaisten” olemus on se, joka estää järjen toiminnan ja on välittömien nautintojen tavoittelun orja; tällöin ihminen ei ole ”todellinen” minänsä. Ihmisen todellinen päämäärä, ”oikea” minä, on ”yhtä kuin hänen vapautensa” (mas. 73).

Muodostan vapauden käsitettä, jossa se puoli, josta voisi käyttää nimitystä *positiivinen vapaus*, on erilainen kuin Berlinillä. Puolustan käsitystä, jossa ihminen tarvitsee vapautta päämääriensä tavoitteluun. En pidä järkevänä kutsua yksilön tietynlaista elämää, todellista tai oikeaa minää, vapaudeksi, sillä on niin päin, että vapautta on ensin tarvittu, jotta tietynlaiseen elämään voidaan päästä tai pyrkiä. Toinen kysymys on se, olisiko ylipäättään mahdollista päästä johonkin sellaiseen oikeaan minään, päämäärään, jonka jälkeen ihminen ei asettaisi tai etsisi seuraavaa päämäärää.

On myös huomioitava, että Berlinin positiivisen vapauden kuvauksessa nousee kysymys riippuvuuksista, addiktioista. Tätä Berlin (mas. 74) kuvaa muun muassa ”ihmisen kääntymiseksi itseään vastaan”. Muodostamaani vapauden käsitteeseen ei sisälly arvottavaa näkemystä, jollaisen Berlin asettaa käsittelemällä ihmisen ”alhaista” olemusta. En pidä tarpeellisena tarkoittaa vapaudella sellaista itsensä toteuttamista, joka on todellisen minän löytämistä. En ilmaise asiaa tällaisella sanastolla siksi, että

² Se jää vaikeasti tulkittavaksi, onko Berlinin kuvaus Millistä ironinen, tai vaikka hän todella kutsuisi Milliä maineikkaimmaksi, pitääkö hän itse mainetta ansaittuna. Sami Syrjämäki (2014) huomauttaakin: ”– – Berlin kirjoittaa paikoitellen vaikeaselkoisesti ja lukijan on työstävästä seurata mitä hän itse sanoo ja milloin hän puhuu ’historian suulla’.”

todellisella minällä, tai Berlinin (mas. 74–85) kuvaamalla *itsekieltäytymyksellä*, vaikute-
taan tarkoitettavan metafyyssisiä asioita, teleologisia tai deterministisiä ideoita. Pitäy-
dyn siinä, että mitä enemmän ihmisellä on välineitä (valtion tarjoamia oikeuksia) sitä
vapaammin (komparatiivi, ei absoluuttinen, metafyyssinen ”vapaus *an sich*”) ihminen
voi ympäristössään luovia. En pidä vapautta päämääränä, mihin palaan luvussa 2.4.
Argumenttini tässä tutkielmassa esittää vapauden nimenomaan *konstitutiivisena ar-
vona*, millä tarkoitan muun muassa sitä, että se on välttämätön perusta, jotta ihmi-
nen voi ylipäänsä kuvitella, oppia, asettaa, tavoitella, saavuttaa päämääriä.

Päämääriä kutsun *hyvän elämän arvoiksi* (ks. luku 4). En kiellä, etteikö voitaisi
psykologisesta näkökulmasta hahmottaa tilannetta, jossa Berlinin sanoin ihminen on
kääntynyt itseään vastaan tai ei jollakin tavalla kykene olemaan todellinen itsensä.
Nämä ovat varmasti käypiä kuvauksia psykologisessa tutkimuksessa ja praktiikassa.
Olen myös samaa mieltä siitä, että tuollaista tilaa ei voi kutsua vapaudeksi. En kuiten-
kaan samaista (positiivista) vapautta siihen, että ihminen jollakin ajan hetkellä tuntee
olevansa oikea itsensä, toteuttavansa itseään.

Berlin (mas. 104) liittää positiivisen vapauden Rousseauin käsitykseen *yleistah-
dosta*. Berlin toteaa, että tällainen positiivinen vapaus on ristiriidassa negatiivisen va-
pauuden kanssa. Sikäli kuin erillistä positiivisen vapauden käsitettä edes välttämättä
tarvitsee vapaudesta puhumiseen, mielestäni joitain vapauden elementtejä, esimer-
kiksi oikeuksia konstitutiivisinä arvoina, voi pitää positiivisen vapauden tuottajina il-
man ristiriitaa negatiivisen vapauden, estämisen poissaolon kanssa.

Berlin (mas. 104–105) esittelee Millin vastaparina Rousseaulle, mikä on mieles-
täni aivan oikein. Se mitä Mill (1982 [1859]: esim. 11–15) kuvaa pelkona siitä, että osa
kansaa rajoittaa toisen osan vapautta, on nähdäkseni pelkoa sellaisesta, mitä Rous-
seauin *yleistahdolla* voidaan tarkoittaa (ks. Gylling ja Raulo 2001). Pidän tätä Millin
vapauskäsitteessä keskeisimpänä. Tästä hän lähtee liikkeelle teoksensa *Vapaudesta*
ensi sivuilla (1982: 11): ”Se ’kansa’, joka valtaa käyttää, ei ole aina sama kansa, jonka
yli tätä valtaa käytetään –.”

Mill kuvaa tilannetta, jossa kansan, yhteiskunnan väestön, enemmistö saattaa
haluta sortaa tiettyä osaa kansasta, tiettyjä ihmisiä. Millin tarkoitus on tehdä näky-
väksi, että vaikka päätöksiä tehtäisiin kansavaltaisesti, demokraattisesti, tämä ei tar-
koita, etteikö sortoa eli vapauden loukkaamista voisi tapahtua. Tällaista vaaraa Mill

nimittää *enemmistön tyranniaksi*. Hänen mukaansa enemmistön tyranniaa on osattu pelätä sellaisessa muodossa, jossa se on aktualisoitunut rangaistusten ja siis virkamiesten toimien kautta. Millin (mts. 12) mukaan tältä suojautuminen ei riitä, vaan ”tarvitaan myös suojelusta yleisen mielipiteen ja tunteen tyranniutta vastaan”. Tätä Mill (mp.) kuvaa myös *sosiaalisesti sorroksi*, joka on muun muassa elämänohjeiden tyrkyttämistä. (Mill mts. 11–12.)

Sosiaalinen sorto tai enemmistön tyrannia on estettävä konstitutiivisilla arvoilla, jotka toteutuvat muun muassa lainsäädännön ja julkisen sektorin työntekijöiden toimintatapojen kautta. Toisin sanoen ihmisten vapautta eli vapautta hyvän elämän arvoihin, hyvään elämään, ei voi uhata esimerkiksi sellainen, että kansanedustuslaitoksessa säädettäisiin laki, jossa kiellettäisiin jokin maailmankatsomus (jonka toteuttaminen ei aiheuta vahinkoa muille). Samalla tavalla valtiossa on noudatettava konstitutiivista arvoa, joka kieltää sosiaalisen sorron. Lainsäädännön ohella myöskään valtiollisessa toiminnassa ja käytänteissä, esimerkiksi virantoimituksessa tai valtiollisissa seremonioissa, ei voi esittää julkisesti suosittuina tiettyjä elämänohjeita eli ohjata implisiittisesti tai eksplisiittisesti tietynlaisiin hyvän elämän arvoihin. Keskeinen tapa suojella ihmisiä, joiden käsitykset poikkeavat yleisestä mielipiteestä tai jotka kärsivät siitä, etteivät voi elää todeksi käsityksiään, on pidättäytyä yleistä mielipidettä muodostavista tai tukevista valtiollisista toimista.

Berlinin (2018: 67) tulkinta Millin tarkoittamasta vapaudesta korostaa *vahinkoperiaatteen* keskeisyyttä:

– – voidaanko pakottamista koskaan hyväksyä? Millin mielestä se on epäilyksettä hyväksyttävää. Koska oikeudenmukaisuuden saavuttamiseksi kunkin yksilön tulee saada vähimmäismäärä vapautta, muita yksilöitä pitää estää – tarvittaessa pakkokeinoin – riistämästä sitä keltään.

Myös Mill (1982: 17) itse ilmoittaa *Vapaudesta*-teoksensa tarkoituksiksi ”hyvin yksinkertaisen periaatteen” esittämisen:

Tämä periaate on se, että ainoa päämäärä, joka oikeuttaa ihmisiä yksityisesti tai yleisesti sekaantumaan lähimmäisensä toimintavapauteen, on itsepuolustus. Valtaa voidaan käyttää oikeutetusti yhteiskunnan jäsenen rajoittamiseen tämän tahdon vastaisesti vain, jos tarkoitus on estää vahinkoa tapahtumasta muille ihmisille.³

Usein jälkimmäistä virkettä siteerataan Millin periaatteen muotoiluksi (esim. Macleod 2018), mutta myös ensimmäinen virke on osa sitä, mitä on myöhemmin ryhtytty kutsumaan vahinkoperiaatteenksi. Kyse on toisin sanoen eettisestä periaatteesta, jonka mukaan ihmiset voivat tehdä mitä tahansa haluavat, kunhan eivät vahingoita muita eli oikeastaan estä muiden vastaavaa vapautta. Toisaalta periaatteen sisältyy myös se, että valtion toiminta voi oikeutetusti rajoittaa ihmisiä, vaikka nämä eivät meinaisikaan syyllistyä muiden vapauden rikkomiseen. Ehtona on, että tällaisen valtiollisen toimenpiteen tarkoitus on estää vahinkoa tapahtumasta muille ihmisille.

Mill (mts. 15) kritisoi häntä edeltäviä filosofejä: ”He ovat enemmän tutkineet sitä, mitä yhteiskunnan tulisi hyväksyä, mitä hylätä, kuin kysymystä, tulisiko yhteiskunnan hyväksymisen tai hylkäämisen olla lakina yksilölle.” Toisin sanoen Mill kritisoi sellaista, mitä voitaisiin kutsua konservatismiksi tai perfektionismiksi. Samalla hän vihjaa, millaista yhteiskuntamallia puolustaa teoksessaan: neutraalia liberalismia. Toki esimerkiksi David Brink (2018) on huomauttanut, että Millin kirjoituksista voi tulla myös perfektionismia eli käsitystä siitä, että on olemassa tietynlainen hyvä elämä, jonka yhteiskunta sitten hyväksyy ja oikeutetusti tukee (ks. myös Berlin 2018: 67–69). Nähdäkseni perfektionistisia tulkintoja voi tehdä kohdista, joissa Mill (1982: esim. 18) korostaa valistusta tai sivistystä. Näiden kohdalla voisi halutessaan ajatella,

³ Tämän sitaatin jälkimmäinen virke on oma suomennokseni. Olen suomentanut virkkeen itse käyttäen englanninkielistä versiota (Mill 1977: 223), koska teoksen tuoreimmassa suomennoksessa (Mill 1982: 17) on tässä kohdassa vakava virhe. Mainittakoon, että kyseinen suomennos herättää myös muissa kohdissa ajatuksen uuden suomennoksen tarpeesta. Kyseisen laitoksen puolustukseksi voi sanoa, että se rehellisesti ilmoittaa alkulehdillään ja esipuheessaan olevansa resurssien puutteen vuoksi vain ”osittain ajanmukaistettu” kieliasun tarkistus vuoden 1891 suomennoksesta.

että juuri *tietyllä tavalla* sivistyneellä, tietyt arvot omaksuneella, ihmisellä olisi kyky hyvään elämään. Brink (2018) tekee huomioita Millin *Vapaudesta*-teoksen lisäksi myös teoksista *Utilitarismi* ja *A System of Logic*. Hän nostaa näistä kolmesta esiin kohdat, joissa Mill korostaa ihmistä edistyksekkäänä olentona: ihmiselle on mahdollista reflektointi.

Tavoitteenani ei ole tässä tutkia filosofian historiaa, analysoida tarkemmin sitä, mitä Mill on mahdollisesti ajatellut eri teostensa eri virkkeiden kohdalla. Millin (2000: 21) ajatusta ihmisestä edistyksekkäänä olentona, jolle ”on parempi olla tyytymätön Sokrates kuin tyytyväinen typerys”, jotkut tulkitsevat tietynlaisena hyvän elämän arvojen käsityksenä. Ymmärrän tulkinnan, mutta siihen on tarpeellista tehdä huomautuksia. Tässä tutkielmassa pidän liberalistisena eli neutraalina yhteiskuntamallina sellaista, jossa empiirisen tutkimuksen pohjalta ymmärretään, että tietynlainen ”typerys” on ihmiselle itselleen vapauden rajoitus. Siksi valtion on tarjottava kaikille koulutusta (ks. myös luku 4.1).

Mitä tyytymättömyyteen ja tyytyväisyyteen tai Sokrateehen ja typeryyskseen tulee, tyytyväisyys on tietysti se, mihin ihmisillä on liberalismissa oltava mahdollisuus, mikäli se tarkoittaa hyvän elämän arvojen muodostamista ja pyrkimystä niiden mukaiseen elämään. ”Tyytyväinen typerys” on oikeastaan oksymoron. En kutsuisi typeryydeksi sellaista, että tarkastelee tilannettaan niinkin paljon, että päätyy toteamaan olevansa tyytyväinen. Jos ihminen on tietynä hetkenä tyytyväinen, ’onnellinen’, hän selvästikin kykenee refleктоimaan: näkemään itsensä osana ympäristöään sekä arvioimaan tunteitaan ja toimintaansa. Samaistan tässä Milliin liittyvässä esimerkissä siis toisaalta tyytyväisyyden ja onnellisuuden ja toisaalta reflektionin ja omasta tilastaan kertomisen. Jos ihmisellä on kovin heikot kyvyt pohtia, reflektoida, hänen vapautensa rajoittuu monissa tilanteissa helposti: esimerkiksi hän on altis joutumaan manipuloinnin kohteeksi ja kärsimään tästä.

Liberalistinen yhteiskunta tarjoaa kaikille mahdollisuudet kehittää reflektointikykyä. Koulutus vapautta tuottavana oikeutena, samalla valtion oikeutena puuttua vapauteen ja edellyttää koulunkäyntiä, on konstitutiivinen arvo. Opetussuunnitelmat voidaan nähdäkseni laatia siten, että niissä ei edistetä tiettyä käsitystä hyvästä elämästä vaan pyritään tarjoamaan välineet autonomiaan kyseisessä yhteiskunnassa ja

maailman ajassa. Suomessa tämänhetkiset peruskoulun ja lukion opetussuunnitelmat ovat nähdäkseni monilta osin tällä tavalla neutraaleja. Esimerkillisimpinä liberaalimin sanoittajina näen elämänskatsomustiedon opetussuunnitelmat (LOPS 2019: 320–327; POPS 2014: 140–141, 253–256, 411–414).

2.3 Vapauskäsitteiden määrä

Gerald MacCallum kritisoi artikkelissaan ”Negatiivinen ja positiivinen vapaus” (2018) esimerkiksi Berlin mutta muidenkin tapaa määritellä erilaisia vapauden käsitteitä. Artikkelin nimen mukaisesti kritiikki kohdistuu erityisesti kyseiseen dikotomiseen jaoteluun. MacCallumin (mas. 117) määritelmän mukaan vapaudessa on aina kyse ”kolminaisesta suhteesta”. Seuraavassa muotoilussa kyseiset kolme suhteen osaa ovat termit x , y ja z (mp.):

Muotoilussa ” x on (ei ole) vapaa y :ltä tekemään (olemaan tekemättä, tulemaan, ei tulemaan) z ”, x kattaa toimijat, y kattaa rajoitteiden, rajoitusten, häiriöiden ja esteiden kaltaiset ”estävät olosuhteet”, ja z kattaa luonteen tai olosuhteiden mukaan tuomat toimet tai ehdot.

MacCallumin (mas. 122) mukaan ”jokaisessa vapautta koskevassa tapauksessa” on aina läsnä vapaus jostakin ja johonkin. Jos jollakulla on vapaus johonkin, esimerkiksi elämänskatsomuksen muodostamiseen, samalla on totta, että hän on vapaa jostakin eli että häntä ei estetä muodostamasta elämänskatsomusta. MacCallumin (mas. 135) mukaan yhden vapauden käsitteen käyttäminen on edellytys sille, että ”keskustelu toimijoiden vapaudesta voi olla täysin ymmärrettävää ja rationaalisesti arvioitua”.

Myös Joel Feinberg (1973: 12–14) argumentoi, että vapaus voidaan aina hahmottaa yhden käsitteen avulla. Feinbergin (mts. 13) mukaan ei voida määritellä erillistä positiivista vapautta merkityksessä ’vapaus johonkin’, vaan positiivisenkin vapauden toteutumattomuuden kohdalla on aina kyse jonkinlaisesta esteestä, joka estää tekemästä haluttua. Esimerkiksi tietämättömyys on este monenlaiselle toiminnalle. Jos se poistetaan, seuraa vapaus kyseiseltä esteeltä eli vapaus jostakin ja samalla vapaus haluttuun toimintaan eli vapaus johonkin. Feinbergin (mts. 12) näkökul-

masta kahden erilaisen vapauden käsitteen muodostaminen onnistuu vain, jos *rajoituksen (constraint)* käsite on ”keinotekoinen”. Hänen analyysinsä keskittyykin rajoitusten, erityyppisten esteiden, luokitteluun. Niiden käsittely olisi toki kiinnostavaa mutta ei tämän luvun ja tutkielman kannalta oleellista.

Quentin Skinner (2018: 137) on täysin samalla linjalla Feinbergin ja MacCallumin kanssa, mitä tulee tavanomaisen negatiivisen vapauden ja positiivisen vapauden määrittelyn logiikkaan. Vapaus jostakin rajoituksesta, negatiivinen vapaus, on aina samalla vapautta johonkin toimintaan, positiivinen vapaus (mp.). Skinner huomioi, että Berlin määrittelee positiivista vapautta myös muilla tavoin. Skinner (mp.) ei pidä onnistuneena Berlinin kuvausta, jonka mukaan positiivinen vapaus on itsensä herana olemista ”vastakohtana ulkopuolisten voimien vaikutuksesta toimimiselle”. Tämäkin olisi loogisesti samaa kuin Berlinin analyysin mukainen negatiivinen vapaus. Skinnerin (mas. 138) mukaan vakuuttavampi Berlinin muotoilu positiivisesta vapaudesta on omaksi itseksi tuleminen, itsensä täydellistäminen.

Skinner (ma.) viittaa myös muun muassa Thomas Hill Greeniin kuvatessaan positiivisen vapauden käsitettä sellaisena, että vapaus muodostuu siitä, kun ihminen on onnistunut toteuttamaan ideaalin itsestään. On syytä korostaa, että Skinner (mas. 142) sanoo, ettei allekirjoita kuvaamiensa positiivista vapautta kuvaavien väitteiden totuutta vaan ”ainoastaan niiden ymmärrettävyyden”. Minäkin voin allekirjoittaa, että on monia ymmärrettäviä tapoja puhua vapaudesta, mutta silti puhun vapaudesta sellaisella tavalla, joka sopii juuri neutraalia liberalismia puolustavaan argumenttiini. Esimerkiksi niin kuin totesin luvussa 2.2, kiinnitän huomion siihen, mikä *voi tehdä mahdolliseksi* vaikkapa sen, mitä voi kutsua itsensä täydellistämiseksi.

2.4 Millainen vapaus, sellainen liberalismi

Kutsun vapaudeksi sitä, että ihmisellä on mahdollisuuksia pyrkiä esimerkiksi niin sanotusti ideaaliin itsestään tai ylipäätään toimia haluamallaan tavalla eli muodostaa ja kehittää elämänsä katsomustaan ja toteuttaa sen mukaisia hyvän elämän arvoja. En siis kutsu vapaudeksi tilaa, jossa ihminen olisi täydellistynyt, saavuttanut ideaalin itses-

tään tai tullut omaksi itsekseen, vaan vapaus on se, joka yhteiskunnassa pitää ihmisille pyrkiä turvaamaan, jotta ihmisillä olisi vapaus olla kulloinkin haluamallaan tavalla omana itsenään. Vapaus ei ole päämäärä vaan se on mahdollisuudet. Tämä on se, mitä pidän vapauden positiivisena puolena, vaikka en pidäkään tarpeellisena ymmärtää tätä erilliseksi käsitteeksi negatiivisesta vapaudesta.

Totesin luvussa 2.1, että pidän kiinnostavampana Skinnerin analyysia lainsäädännön aiheuttamasta pelosta kuin Hobbesin argumenttia pelon ja vapauden yhteensopivuudesta. Skinner (2018: 161–162) esittää, että Berlinin muotoilua, estämisen poissaoloa, parempi muotoilu negatiivisesta vapaudesta on *riippumattomuus* ”kaikkien muiden tahdoista”. ”Riippuvuuden poissaolo” on Skinnerin (mas. 162, 165) mukaan kilpaileva käsitys sille, että vapauteen riittäisi vain uhan tai pakottamisen eli esteen poissaolo.

Skinnerin esimerkit koskevat erityisesti autoritaarisesti hallittuja yhteiskuntia, joissa ihmiset ovat jatkuvasti riippuvaisia hallitsijan armosta, ”kuninkaan hyvästä tahdosta” (mas. 151). Hallitsijan ei tarvitse uhata tai pakottaa, vaan pelkkä tietoisuus sellaisen mahdollisuudesta tekee riippuvaiseksi eli loukkaa vapautta. Skinner (mas. 153) huomauttaakin, että Hobbes ryhtyi kirjoittamaan *Leviathania* sen takia, että vastusti monarkian lakkauttamista.⁴ Riippuvuuden voi mielestäni lukea uhan läsnäoloksi ainakin tämän tutkielmani argumentin tarpeisiin. Ymmärrän, että Skinner tarkoittaa uhallä jotakin välitöntä uhkaa, joka ei ole ainoastaan tiedossa vaan on aktualisoitumassa. Kuitenkin tietoisuus elämisestä toisen tahdolle alistettuna voi nähdäkseni olla ihmiselle pakottava este; pakottamista Skinner (mas. 162) pitää uhan ohella erilaisena negatiivisen vapauden loukkauksena kuin riippuvuutta muiden tahdosta. Luen Skinnerin kuvaaman riippuvuuden poissaolon mukaan käyttämäni vapauden käsitteeseen.

Sinänsä olen sitä mieltä, että sekä Berlin että Skinner ovat onnistuneet analysoidaan vapautta erilaisista relevanteista näkökulmista. Samoin pidän Millin, Feinbergin ja MacCallumin kuvauksia vapaudesta koherentteina. En siis näe tarpeellisena vaatia vain tietynlaista sanan (termin) *vapaus* käyttöä. MacCallumin vaatimusta yhdenlaisesta vapauden käsitteestä filosofisessa keskustelussa en kannata. Skinner

⁴ Kyse oli kuninkaan viran lakkauttavan *Maaliskuun asetuksen* vastustamisesta. Ks. myös mainitun teoksen alaviite 202.

(2018: 160–162) on selvästi samaa mieltä kuin Berlin siinä, että jos termiä – käyttäisin kielitiedetaustani vuoksi sanaa *sana* – voi käyttää koherentisti useissa eri viittaussuhteissa – käyttäisin sanaa *merkitys* – voidaan sanoa, että kyse on useista käsitteistä – *monimerkityksisyydestä*, sanoisin.

MacCallum (2018: 123) pohtii pitäessään parhaana, että kaikkialla käytettäisiin yhtä ja samaa vapauden käsitettä: ”– erot eivät koske niinkään sitä, mitä vapaus on, vaan esimerkiksi sitä, mitä henkilöt ovat, ja sitä, mikä voidaan ajatella näin käsitettyjen henkilöiden vapauden esteeksi tai häiritsemiseksi.” Tämän ajatuksen voi ajatella osaltaan määrittävän sellaista liberalismia, jota tässä tutkielmassa rakentamani argumentti koskee.

Annan esimerkin vapauskäsitteistäni liittyen Hobbesin esimerkkeihin (1) ja (2). Ei voi sanoa, että henkilö on vapaa kiipeämään vuorelle, jos hän ei kerran pysty siihen. En sanoisi tällaisessa kohdassa kuitenkaan, että henkilön vapaus on rajoittunut, koska en näe, että vapaus on tila, johon ihminen voisi päästä. Oletan nimittäin, että henkilö on vapaa harjoittelemaan voidakseen kiivetä vuorelle. Harjoittelun seurauksena on vapaa yrittämään, kiipeämään. Onnistuminen on toinen asia. Se kai riippuu ainakin sattumasta ja harjoittelun määrästä.

Jos sen sijaan haluaisi lentää kuin kotka, ei ole mielekästä pohtia, voisiko valtio toimia tarjoamalla välineitä tämän rajoituksen poistamiseen. Ei voi. Kyse on korjaamattomasta kyvyttömyydestä, mahdottomuudesta. Vuorikiipeily taas on hyvinkin mahdollista, jos ihmisellä ylipäätään on yhteiskunnassa mahdollisuuksia harrastaa eli jos ihmisellä on vapautta edistäviä oikeuksia. Tätä ei pidä ymmärtää tietenkään niin, että valtiolla olisi velvollisuus auttaa juuri vuorelle kiipeämisessä. Halukas ihminen voi pyrkiä tavoittelemaan taitoja itse, kun esimerkiksi taloudellinen perusturva on taattu ja oppimisen taidot on velvoitettu tietyllä tasolla hankkimaan (esimerkiksi peruskoulu). Se, että liberalistinen valtio pyrkii suojelemaan ihmisten vapautta, ei siis tarkoita, että valtion toiminnassa olisi jotain ongelmallista aina kun joku ihminen huomaa, ettei ole vapaa tekemään esimerkiksi jotain, mihin hänen taitonsa eivät (vielä) riitä.

MacCallum (2018: 119) muistuttaa Millin tärkeästä huomiosta. Monesti huomio kiinnitetään lain asettamiin rajoitteisiin, mutta Mill (1982: 12–15) käsittelee

myös yhteiskunnallisen paineen, yleisen mielipiteen, aiheuttamia rajoituksia ja estämistä. Millin käsitys ja Skinnerin (2018: 161, 165) käsitys vapaudesta riippuvuuden poissaolona, sellaisena ettei joudu elämään toisten tahdolle alistettuna, näyttävät olevan lähellä toisiaan – mielestäni yhteensopivia. ”Kaikki, mistä ihmisen oleminen saa arvonsa, vaatii muiden ihmisten vapauden pakollista rajoittamista”, toteaa Mill (mts. 13) tarkoittaen vapautta ihmisen olemisen arvokkuuden tuojana. Vapaamielinen yhteiskunta ohjaa eli rajoittaa esimerkiksi syrjinnän ja suvaitsemattomuuden ilmaisun kieltävällä lainsäädännöllä ihmisiä pidättäytymään vaikkapa henkistä uhkaa muille aiheuttavasta käytöksestä. Ihmisen vapauden kannalta ei siis ole merkitsevää vain se, että valtion lainsäädäntö ei ole sortavaa vaan myös se, että muiden ihmisten tai yhteisöjen sanat ja teot eivät saa sortaa.

Kukaan ei voi olla todella arvostamatta autonomiaa eli vapauttaan elää juuri tietyllä tavalla. – Tämä on kiistanalainen väite, ja käsittelen tätä myöhemminkin tutkielmassani paljon.⁵ – Tuo tietty arvostettu tapa elää voi olla sellainen, jossa puhutaan autonomiasta, käytetään sanaa *autonomia* tai *vapaus*, siten, että vapaus ei ole ihmisille hyvä. Oletan argumentissani tällaisen autonomian käsitteen: kaikki arvostavat sitä, että saavat elää haluamaansa elämää. Lopulta nimittäin on niin, että kyse on autonomian haluamisesta, jos haluaa elää juuri tietynlaista elämää eikä jonkinlaista toista.

Jos henkilö A sanoo, ettei halua autonomiaa, hän arvostaa silloin vapauttaan valita olla mukana ilmeisesti jonkinlaisessa yhteisössä, joka ei kunnioita ihmisten autonomiaa eli vapautta. Näen tällaisen tilanteen niin, että ensinnäkin siis A arvostaa vapauttaan valita eli autonomiaansa. Hän toki sanoo, että haluaa luovuttaa autonomiansa ja antaa joillekin muille vallan, esimerkiksi yhteisön johtajille. En sano, niin kuin Hobbes ehkä saattaisi sanoa, että tuon valinnan A tekisi *välttämättä* vapaudessa, vapaasti. Häntä nimittäin voidaan pakottaa tai uhata; toisenlaisesta valinnasta voisi ehkä seurata kosto tai muuta epätoivottua. Hänellä ei välttämättä ole kykyä ymmärtää vaihtoehtojen seurauksia. Väitän siis vain, että A arvostaa mahdollisuutta valita. Valita yhteisön, jonka diskurssissa jäsenten autonomiaksi käsitettyä ei arvosteta. Jos

⁵ Ks. esim. luvun 4.1 loppupuolisko.

hän ei arvostaisi mahdollisuuttaan valita kyseinen yhteisö, kysymystä autonomian arvokkuudesta kaikille ei nousisi kyseisestä esimerkistä⁶. Jos taas A vain ilmoittaa, että hän ei halua tehdä itse valintoja vaan jonkun muun henkilön tai tahon on tehtävä valinnat hänen puolestaan, A valitsee silloin tällaisen järjestelyn. Hän pitäisi tärkeänä, että häntä ei estettäisi valitsemasta järjestelyä, joten hän arvostaisi vapautta.

Vielä toisenlainen tapaus on sellainen, jossa yhteisö ajatellaan jonkinlaiseksi ”henkilöksi” oikeushenkilön tapaisesti. Yhteisö voisi vaatia mahdollisuutta elää tietynlaista elämää ja arvostaa tietynlaisia asioita. Yhteisö siis arvostaisi vapauttaan tietynlaisiin hyvän elämän arvoihin, siitä huolimatta, että se listaisi oppeihinsa autonomian, ihmisten vapauden, vastustamisen. On eri asia sanoa, ettei halua autonomiaa kuin se, että oikeasti voisi olla niin, että ihminen ei arvostaisi autonomiaa. Kaikki, jotka haluavat jonkinlaista, millaista tahansa, haluavat siis olla vapaita siihen. Jos vaatii vapautta valita, vaatii vapautta.

Tässä luvussa kuvaamaani vapautta edistävää liberalismia varten riittää yksi vapauden käsite. Positiivinen ja negatiivinen vapaus voivat olla kuitenkin käyttökelpoisia keinoja puhua vapauden elementeistä, vaikka niitä ei tarvitse tässä erottaa erilliseksi vapauden käsitteiksi.

⁶ Ei nousisi myöskään kysymystä autonomian neutraaliudesta, mitä käsittelen luvussa 4.1.

3 Valtion suhde maailmankatsomuksiin

Liberalistisissa viitekehyksissä on käsitelty perinteisesti valtion ja uskonnon suhdetta erillisyyden kannalta: oppina ”kirkon” ja valtion erillisyydestä. Jokin uskonto, esimerkiksi tietty kristillinen kirkkokunta, voi olla monella tavalla sidoksissa valtioon. Sen lisäksi, että valtiolla voi olla tietty valtionkirkko tai -uskonto, valtio voi myös muilla tavoilla suosia tiettyjä uskontoja tai ylipäätään juuri uskonnollisuutta uskonnottomuuden sijaan.

Robert Audi (1989) käsittelee artikkelissaan ”The Separation of Church and State and the Obligations of Citizenship” perinteistä valtion ja uskonnon *erillisyyden oppia (institutional separation doctrine)*.⁷ Käsittelen kolmea Audin esittämää periaatetta, jotka hän liittää oppiin uskonnon ja valtion erillisyydestä. Kritisoin erityisesti Audin käyttämää *uskonnon* käsitettä. Esitän, että Audin artikkelin heikkoudet johtuvat hänen, oikeastaan arkikäsitteen mukaisesta, uskonnon määritelmästä.

Hyödynnän Audin esittämiä periaatteita ja argumentoin, että niiden ei tule päteä vain sellaisiin ilmiöihin, jotka Audi tunnistaa uskonnoiksi tai jotka uskontotieteen seen perehtymättömät yleensä tunnistavat uskonnoiksi. Monesti esimerkiksi yhteiskuntafilosofiassa puhutaan uskonnosta ikään kuin se olisi *essentialistisesti* eli olemuksellisesti *luonnollinen luokka*: toisin sanoen ajatellaan, että olisi jotenkin selvää, mistä puhutaan, kun puhutaan uskonnoista. Uskontotieteellisessä tutkimuksessa taas lähdetään siitä, että on hyvin monenlaisia tapoja luokitella jokin ilmiö uskonnoksi. Ihmistieteellisessä tutkimuksessa ei yleensä ole kyse essentialististen luokkien löytämisestä (esim. Hacking 2009; Kuorikoski ja Pöyhönen 2009; Pöyhönen 2010).

Audin artikkeli on toki kolmekymmentä vuotta vanha, mutta samalla tavalla edelleen julkisessa keskustelussa ja yhteiskuntafilosofiassa saatetaan käyttää *uskonnon* luokittelukäsitettä naiivisti. Olen valinnut juuri Audin artikkelin, koska sillä on

⁷ Audi (1989: 261) sanoo käsittelevänsä uskontoja yleensä mutta käyttävänsä silti sanaa *church* ’kirkko’, jolla yleensä tarkoitetaan erilaisia kristinuskvoja. Käytän tässä sanaa *kirkko*, kun kyse on Audin näkemysten selostamisesta ja kun Audi itse käyttää kyseistä sanaa. Muuten käytän kuvaavampaa sanaa *uskonto*, sillä omat huomioni ja oma argumenttini käsittelevät mitä tahansa uskontoa. Uskonnon määrittelystä lisää myöhemmin, myös luvuissa 3.1.2 ja 3.2.

keskeinen asema keskustelussa valtion ja ”kirkon” eli *maailmankatsomusten* suhteesta.

Maailmankatsomuksella tarkoitan tässä tutkielmassa erilaisia arvojen ja tiedonkäsitysten (miten uskomuksia oikeutetaan, mikä on totta) kokoelmia. Tällainen kokoelma, yksi maailmankatsomus, on periaatteessa jokaisen hahmotettavissa jonkinlaiseksi opittavaksi, seurattavaksi, kritisoitavaksi, analysoitavaksi kokonaisuudeksi. Esimerkiksi sellaiset, joita kutsutaan uskonnoiksi, ovat maailmankatsomuksia. Samalla tavalla on olemassa maailmankatsomuksia, joiden kannattajat tai tutkijat eivät (yleensä) kutsu niitä uskonnoiksi. Tähän tyyliin maailmankatsomus on tapana määritellä suomalaisen koulun ja opettajankoulutuksen elämänskatsomustiedon oppiaineessa.

Elämänskatsomus sen sijaan on ihmisen henkilökohtainen käsitys hänen valitsemistaan, kannattamistaan, haluamistaan, ihailemistaan arvoista ja uskomuksista ja niiden perusteista. Ihmisen elämänskatsomus muovautuu ja kehittyy, kun hän tutustuu elämismaailmassaan havaitsemiinsa arvoihin ja uskomuksiin, reflektoi erilaisia maailmankatsomuksia, yhdistelee. Teoriassa voi toki ajatella, että jonkun elämänskatsomus vastaisi tietyllä hetkellä täysin tietyn maailmankatsomuksen osuvana kuvauksena pidettyä sisältöä. Joka tapauksessa tässä tutkielmassa puhun elämänskatsomuksesta maailmankatsomuksen sijaan silloin, kun on kyse yksilön näkökulmasta hyvään elämään.

3.1 Audin kolme periaatetta

Audi tarkoittaa kirkon ja valtion erillisyyden opilla sitä, että valtio ei saa sekaantua kirkkoon eikä toisaalta kirkko saa sekaantua valtioon. Lisäksi erillisyyden oppi koskee myös valtion ja uskonnollisten yksilöiden suhdetta, vaikka nämä eivät olisi minkään kirkon (eli minkään uskonnollisen yhteisön) jäseniä. Audin mukaan yleensä kirkkoihin kuulumattomia yksilöitä ei käsitellä erillisyyden opin yhteydessä. Hän sanoo, että nämä yksilöt sisältyvät kuitenkin implisiittisesti hänen esittämiinsä näkemyksiin.

Audi (1989: 262–264) esittää, että valtion ja kirkon erillisyyden oppiin kuuluvat *libertaari periaate* (*the libertarian principle*), *egalitaarinen periaate* (*the equalitarian*

principle) ja *neutraliteetin periaate (the neutrality principle)*. Hänen mukaansa näitä kolmea periaatetta yhdistää ideaali uskonnollisesta vapaudesta keskeisenä tekijänä vapaassa yhteiskunnassa.

Audi puhuu artikkelissaan *vapaasta ja demokraattisesta yhteiskunnasta (free and democratic society)* mutta ei määrittele sitä eikä sinänsä liitä ajatuksiaan historiallisesti mihinkään liberalismiin muotoon. Kerran hän viittaa Lockeen (ms. 276). Myös myöhemmissä julkaisuissaan Audi käyttää samaa ilmaisua tai puhuu *liberaalista demokratiasta (liberal democracy, liberal democratic state)* (Audi 2000; Audi 2011; Audi ja Wolterstorff 1997). Audi esittää määritelmän liberaalille demokratialle teoksissaan *Religious commitment and secular reason* (2000: 4–7, 31) ja *Democratic Authority and the Separation of Church and State* (2011: 9–11). Aikaisemmassa näistä hän viittaa useamman kerran Yhdysvaltoihin (Audi 2000: 5–7) sekä toteaa, että hänen kyseisessä teoksessa esittämänsä pätee toisaalta minimaaliseen valtioon (*minimal state*) ja toisaalta sellaiseen, jossa on paljon hyvinvointiin ja valtiollisiin palveluihin liittyviä sosiaalisia ohjelmia (mts. 5, 31). Tarkemmin liberaalin demokratian keskeisimpänä tekijänä Audi (2011: 9–10) pitää pyrkimystä säilyttää niin korkea vapauden aste kuin kaikilla on mahdollista olla ilman, että kukaan sekaantuu toisen vapauteen.

3.1.1 Libertaari periaate

Libertaarilla periaatteella Audi tarkoittaa sitä, että valtion on sallittava minkä tahansa uskonnon harjoittaminen, tietyissä rajoissa. Hänen mukaansa näitä rajoja kuin myös uskontoa ylipäätään on vaikea kuvata. Audi sanoo, ettei anna määritelmiä mutta että esimerkit auttavat. (Audi 1989: 262.)

Rajoja hän kuvaa esimerkillä kuvitteellisesta uskonnosta, joka sallii nuorten tyttöjen uhraamisen jumalille (mp.): ”A government's outlawing this practice would not violate the separation of church and state.”⁸ Audin (mp.) sanoin uskonnonvapautta

⁸ En tässä tutkielmassa suomenna sellaisia sitaatteja, joita ei ole käytettävissä ammattikäyttäjän suomennoksina. Noudatan tässä sellaista tapaa, että lukijalle jätetään alkuperäinen kieliasu näkyville ja itse tulkittavaksi. Tästä syystä kommentoin parafrasoinomaisesti englanninkielisiä sitaatteja enemmän kuin suomenkielisiä. Tämä koskee Audin lisäksi lähinnä sitaatteja Steven Wallilta. Tämä tapa on ohjeistus, jonka olen saanut käytännöllisen filosofian oppiaineesta. Myös toisenlainen ohjeistus on olemassa.

rajoittavat ihmisoikeudet (*basic human rights*), kuten oikeus elämään, vapaus ja onnellisuuden tavoittelu. Näin ollen valtio ei siis rikkoisi libertaaria periaatetta tekemällä laittomaksi nuorten tyttöjen uhraamisen.

Nähdäkseni tässä voisi ihmisoikeuksien sijaan sujuvammin ja tarkemmin puhua vahinkoperiaatteesta. Nuorten tyttöjen uhraaminen ei siis ole mahdollista uskonnon harjoittamista liberalistisessa valtiossa, koska uhraaminen tietysti rajoittaa tyttöjen vapautta.

Audin (mas. 262) mukaan uhraamisesimerkki on selkeä tapaus mutta uskonnollisesti sallitun moniavioisuuden kohdalla erillisyyden opin soveltaminen on kiistanalaista. Hän toteaa, että joku voisi pitää moniavioisuutta vakavana moraalisena vääryytenä kyseisen avioliiton lasten kannalta. Nämä lapset joutuisivat kärsimään vahingollisesta mustasukkaisuudesta, tai jollain muulla tavalla heillä olisi heikot mahdollisuudet pätevään kasvatukseen.

Lisäksi Audi (mas. 263) toteaa, että joku toinen taas voisi väittää moniavioisuuden kieltämisen rikkovan valtion ja kirkon erillisyyden oppia. Nimittäin valtion kieltö estäisi uskonnollisen vapauden eli vapauden moniavioisen liiton solmimiseen ilman, että estämiseen esitettäisiin pakottavaa syytä. Pakottava syy voisi olla Audin (mp.) mukaan esimerkiksi hengen tai elämän suojeleminen (*protection of life*). Tästä seuraa Audin mukaan selvästi erillisyyden opin kiistanalaisuus.

Kumpikaan Audin arvelema mahdollinen argumentti ei vaikuta nähdäkseni niin täsmälliseltä, että niiden perusteella voitaisiin puolustaa tai vastustaa oppia uskontojen ja valtion erillisyydestä. Audin esimerkissä uskonnollisin perustein vaaditun moniavioisuuden hyväksyminen tarkoittaisi ymmärtääkseni sitä, että lainsäädännössä ei tulisi olla rajoitetta avioliiton osapuolten määrälle. Koska myöhemmin käsittelemäni kaksi periaatetta estävät sen, että moniavioisuus sallittaisiin laissa vain tietylle uskontokunnalle, olisi sen siis koskettava kaikkia, luonnollisesti myös uskonottomia. Tästä seuraa se, että moniavioisuuden sallimisessa ei olisi kyse vain sitä vaativasta uskonnosta. Perusteluissa olisi huomioitava kaikki mahdollinen: esimerkiksi mahdolliset kymmenien osapuolten avioliittoon liittyvät käytännölliset vaikeudet, jotka voivat johtua erilaisista lapsia koskevista huoltajuuskysymyksistä.

Audin ajatus erillisyyden opin kiistanalaisuudesta näyttää johtuvan hänen asettamastaan kysymyksestä (mas 262): "For instance, is a proper separation of church

and state violated by the prohibition of religiously sanctioned polygamy?” Hän asettaa kysymyksen kuulostamaan siltä, että valtio *kieltää juuri uskonnollisen* moniaivoisuuden. Tosiasiassa kyse on siitä, että valtiot eivät yleensä salli moniavioisuutta, haluttiin sitä uskonnollisista syistä *tai muista syistä*. Audin pohdiskeluun sisältyy siis virheellinen oletus siitä, että juuri uskonnolliset syyt olisivat tärkeämpiä kuin muut syyt. Tämä hänen oletuksensa näyttää rikkovan hänen seuraavaksi esittelemiään periaatteita.

3.1.2 Egalitaarinen periaate

Egalitaarisella periaatteella Audi (mas. 263) tarkoittaa sitä, että valtio ei voi suosia yhtä uskontoa. Tämä sulkee valtionkirkon mahdollisuuden pois. Libertaari periaate ei sitä vielä tee, sillä valtionkirkollinen valtio voisi sallia minkä tahansa uskonnon harjoittamisen. Esimerkiksi Suomessa on jopa kaksi valtionkirkkoa ja voidaan nähdä, että minkä tahansa uskonnon harjoittaminen on siitä huolimatta sallittua eli että libertaari periaate toteutuu.

Lisäksi egalitaarinen periaate estää yksilöiden ja ryhmien syrjimisen ja suosimisen (mas. 263):

[T]he equalitarian principle ... also precludes such things as requiring a certain religious affiliation, say that of the majority, as a condition for public office. This principle goes well beyond the libertarian principle; for in theory, at least, a state can allow virtually unlimited religious freedom and still treat some religious groups preferentially.

Audin (mp.) mukaan egalitaarisen periaatteen noudattaminen kyseenalaistaa esimerkiksi kristillisten juhlapyhien aseman kansallisina vapaapäivinä. ”One relevant consideration is whether other religious holidays are respected, for instance by employees' having leave to observe them”, hän pohtii. Tässä kysymyksessä hän siis pitää merkittävänä muuttujana sitä, kunnioitetaanko muita uskonnollisia juhlia. Kunnioittaminen tarkoittaisi hänen esimerkkinsä mukaan sitä, että yritykset antavat työntekijöille vapaata kunkin omien uskonnollisten juhlien ajaksi. Tätä en pidä mahdollisena.

Nimittäin muun muassa tässä kohdassa ilmenee Audin argumentin aukko: se, että jokin hyväksytään poliittisesti tai sosiaalisesti uskonnoksi, on valtapeliä. Eri tutkijoilla on erilaisia määritelmiä uskonnolle, ja samoin erilaisilla poliittisilla toimijoilla on erilaisia intressejä uskonnoksi luokittelemiselle. Uskonnot syntyvät aina jossakin ajassa ja paikassa, joten kuka tahansa voi koska tahansa laatia itselleen uskonnon. Näin ollen Audin ajatus siitä, että kaikille täytyy antaa oman uskonnon mukaisia vapaapäiviä, on mahdoton. Jokainen nimittäin voisi valitsemana hetkenä todeta, että hänen uskonnossaan on ensi viikolla tärkeä juhla ja vapaata täytyy saada. Jos työnantaja huomioisi vain tietyt uskonnot, tämä rikkoisi egalitaarista periaatetta. Palaan myöhemmin käsittelemään kyseistä Audin argumentin aukkoa.

Esittelen vielä toisen Audin esittämän huomion uskonnollisten juhlien ja kansallisten vapaapäivien suhteesta. Audin (mas. 263) mukaan on merkittävää analysoida sitä, ovatko esimerkiksi kristilliset juhlat kansallisia vapaapäiviä siksi, että enemmistö kansasta haluaa niin vai siksi että enemmistöuskonto haluaa niin: "[W]hether the Christian feast days are observed as national holidays because a great majority of the people want them to be, and not because a majority *religion* does." En pidä tätä kovin terävänä vaihtoehtokysymyksenä. Tietysti on niin, että enemmistön haluun vaikuttaa enemmistöuskonnon kanta, esimerkiksi uskonnollisten johtajien näkemykset, ja toisaalta vaikuttaa se, että yleensä on helppo haluta asioiden pysymistä ennallaan. Audin (mas. 263–264) mukaan kansallisten vapaapäivien täsmääminen kristillisten juhlien kanssa ei ole ongelma, mikäli kunnioitetaan kaikkien muiden uskontojen *koh-tuullisia* vaatimuksia vapaista: "provided everyone's religious holidays are (within reason) respected, it is not preferential treatment of the religious majority as such to have national holidays coincide with its main feasts." Audi ei täsmennä, miten *koh-tuullisia* vaatimuksia voidaan määritellä.

Nähdäkseni egalitaarista periaatetta rikotaan aina, jos kielletään jonkun ihmisen uskonnoksi ilmoittamalta järjestelmältä uskonnon status. Samoin siis rikotaan egalitaarista periaatetta, jos arvioidaan, kenen vaatimus uskonnollisesta vapaapäivästä on järkevä. Tämän yksittäisen kysymyksen tarkastelu ei ole keskeinen aiheeni, mutta nähdäkseni liberalistisen valtion tulisi ratkaista ongelma siten, etteivät kansalliset vapaapäivät suosi vain tietyn uskonnon harjoittamista. Enemmistöön ei voida

vedota. Aidosti liberalistinen ratkaisu voisi löytyä siitä, että jokaisen ihmisen olisi lailisesti saatava tietty määrä haluamiaan päiviä vapaapäiviksi. Kansallisia eli kaikille pakotetusti yhteisiä vapaapäiviä, pyhäpäiviä, ei siis tarvittaisi. Käytännössä vaikkapa kristityt voisivat halutessaan esimerkiksi Suomen kontekstissa sijoittaa henkilökoh-
taisen kiintiönsä vapaapäivät kristillisille juhlapäiville. Ja tällöin voisivat myös musli-
mit ja muinaissuomalaisen uskonnon harjoittajat valita vapaansa omille tärkeille päi-
villeen. Ennen kaikkea uskonnottomat saisivat myös oikeuden, jota Audi olisi tarjoa-
massa vain jollakin tavalla uskonnollisiksi luokitelluille ihmisille.

3.1.3 Neutraliteetin periaate

Edellisessä kappaleessa esittämäni ratkaisu on yhtäpitävä Audin kuvaaman neutrali-
teetin periaatteen kanssa. Ja väitän siis, että Audi ei itse esimerkiksi kansallisista va-
paapäivistä kirjoittaessaan noudata neutraliteetin periaatetta. Osoitan luvussa 3.2
sen ongelman, mihin olen viitannut Audin argumentin aukkona: Audin tapa käyttää
uskonnon käsitettä on ongelmallinen liberalismien kannalta.

Audin (mas. 264) mukaan neutraliteetin periaate edellyttää, että uskontoja tai
uskonnollisia ihmisiä *sinänsä* ei saa suosia: "[T]he state should give no preference to
religion (or the religious) *as such*, that is, to institutions or persons simply because
they are religious." Kenellekään ei siis saa olla etua siitä, että on *uskonnollinen*. Audi
toteaa, että neutraliteetin periaatteen voisi johtaa egalitaarisesta periaatteesta, jos
ajatellaan, että uskonnottomuus on uskonnollinen kanta. Hän jatkaa, että yksilö voi
kuitenkin olla uskonnoton välinpitämättömyyden vuoksi tai sen vuoksi, etteivät tar-
jolla olevat uskonnollisuuden vaihtoehdot vain kiinnosta: tällöin yksilöllä ei ole mi-
tään kantaa uskonnollisuuteen. Tästä syystä Audin mukaan egalitaarinen periaate ei
kata uskonnottomia ja tarvitaan neutraliteetin periaate täydennykseksi. Pidän neut-
raliteetin periaatetta välttämättömänä myös siitä syystä, että sen avulla vältetään us-
konnon käsitteen käyttämisen, määrittelemättömyyden ja määrittely-yritysten, lopu-
ton suo.

Audi näkee neutraliteetin periaatteen ja toisaalta libertaarin periaatteen ongel-
mana aseistakieltäytymisen kannalta. Hänen mukaansa merkitsevää on se, kieltäy-
tykö uskonnollisista syistä vain "pelkästään" moraalisisista syistä, "on moral grounds

alone” (mas. 264). Jälleen kerran, kyse näyttää olevan Audin argumentin aukosta. Ongelma siis muodostuu hänen mielestään siksi, että jos vain uskonnollisista syistä voi kieltäytyä aseista, tämä suosii uskonnollisia uskonnottomien kustannuksella (mp.): ”That practice can certainly result in better treatment of the religious than of the nonreligious.” Tästä olen samaa mieltä: neutraliteetin periaatetta rikottaisiin.

Audi (mp.) kuitenkin jatkaa toteamalla, että tässä kohdassa neutraliteetin periaatteen noudattaminen aiheuttaisi ristiriidan libertaarin periaatteen kanssa, sillä ihmisen tulisi saada harjoittaa uskontoaan ja esimerkiksi kieltäytyä aseista sen mukaisesti:

But it could also be argued to be permissible in preservation of religious liberty, and hence justified by the libertarian principle. (This does not imply that the libertarian principle cannot be overridden, for example when on religious grounds too many citizens object to fighting for a nation in a self-defensive war; but no simple rule determines when that point is reached.)

Tässä pohdinnassaan Audi rikkoo neutraliteetin periaatetta. Kun hän väittää, että uskonnollisen ja uskonnottoman yhtäläinen kohtelu aseistakieltäytymisen tilanteessa sortaisi *vain uskonnollista*, hän oikeastaan hyväksyy, että ihmistä kohdellaan eri tavalla *uskonnollisuuden sinänsä* vuoksi. Hän siis huomioi, että libertaaria periaatetta rikotaan uskonnollisen kannalta, mutta ei huomioi, että sitä rikotaan myös uskonnottoman kannalta. Audi (mas. 267) toteaa itsekin: ”Governmental preference for the religious as such is intrinsically unequal treatment of the religious and nonreligious – —.”

Näen asian niin, että kolmea periaatetta on käsiteltävä yhdessä, sillä niissä on kaikissa kyse valtion ja uskonnon erillisyyden opista. Audikin kutsuu periaatteita opin kolmeksi *säikeeksi (strand)*. Loogisesti ei voi muodostua Audin väittämää tilannetta, jossa libertaari periaate olisi ristiriidassa neutraliteetin periaatteen kanssa. Audin käsitteet ja argumentit eivät kuitenkaan voi ratkaista tätä kysymystä; kuvaan tätä tarkemmin seuraavassa luvussa. Luvun lopuksi tiivistän vielä argumenttini, joka nähdäkseni ratkaisee kaikki Audin esittämät varaukset tai kiistanalaisuudet.

3.2 Audin argumentin aukko

Audi (mas. 272) tunnistaa argumenttinsa aukon toisaalta itse mutta toisaalta antaa asian olla. Hän huomioi kyllä uskontojen määritelmien moninaisuuden (mas. 273). Hänen mukaansa määrittelemisen olisi suunnaton tehtävä, joten hän pääättelee, että vapaus, ymmärtääkseni siis libertaari periaate ja egalitaarinen periaate, tulee ulottaa sellaisiin yksilöihin, jotka mahtuvat väljästi määriteltyn uskonnon luokkaan. Audi (mts. 273) pyrkii ratkaisemaan asian näin:

Suppose, indeed, that no precise, sound definition of 'religion' can be framed. It remains true that on the basis of the three proposed principles of separation, resolving specific church-state issues is usually possible given the intuitions we have about what constitutes a religion, provided these intuitions are tempered by an understanding of the uncontroversial cases, both of religion and of its separation from state.

Audi siis nojaa siihen, että valtion ja uskonnon erillisyyden opin kanssa pärjätään intuitiolla siitä, mikä on luokiteltavissa uskonnoksi. Hän haluaa toisaalta rajoittaa intuitiivisia käsityksiä päättämällä, että yksilön moraalijärjestelmä ei riitä uskonnoksi (mp.). Lisäksi uskontoa ei ole Audin mielestä se, että yksilöllä on joitain koherentteja ideaaleja, jotka ovat keskeisiä hänen elämässään. Tätä näkemystä hän täydentää huomauttamalla, että uskonnollinen suhtautuminen maailmankuvaan (*world view*) ei tarkoita, että maailmankuva olisi uskonto tai että ihminen olisi uskonnollinen (mp.).

Näin Audi tuleekin lopulta määritelleeksi hyvin tiukasti sen, mitä erillisyyden opin argumentin puitteissa voidaan pitää uskontona. Ja toisaalta silti hänen asettamansa ehdot ovat lopulta hyvin epämääräisiä. Nähdäkseni Audi päättyy siihen, että on olemassa erilaisia maailmankuvia – maailmankatsomuksia sanoisin⁹ – joista osa on uskontoja. Vaikka maailmankuvaan suhtautuu jotenkin ”uskonnollisesti”, kuten hän toteaa, maailmankuva ei välttämättä ole laadultaan uskonto. Edelleen jää siis

⁹ Audi käyttää sanaparia *world view*, joten käytän tässä sen vastineena sanaa *maailmankuva*. Se on tapana määritellä maailmankatsomuksesta erilliseksi elämänkatsomustiedon oppiaineessa, jonka tavan mukaan käytän maailmankatsomuksen ja elämänkatsomuksen käsitteitä.

auki se, mistä uskonnon sitten tunnistaisi. Tiukkana määrittelynä pidän sitä, että Audi näkee, neutraliteetin periaatteesta huolimatta, maailmankatsomukset dikotomisesti: on essentialistisesti eli olemuksellisesti uskontoja ja ei-uskontoja. Tällainen olemusajattelu ei ole jonkin uskonnolliseksi luokittelussa tieteenfilosofisesti pätevää (ks. Muilu 2014: 34–42).

Audin argumentin aukoksi väitän siis jumittumista *uskonnon* luokittelukäsitteeseen. Oikeastaan Audi (1989: esim. 279) vaatii teoriansa toisessa osassa (luvut IV–VI), että lainsäädäntöön vaikuttava argumentointi ei saisi olla uskonnollista vaan sen pitäisi olla sekulaaria. Väitän, että yhteiskuntafilosofiassa ei tarvita varsinaista *uskonnon* luokittelukäsitettä ollenkaan. Valtion ja uskonnon suhteen käsitteleminen tuo esille vain osan siitä, mikä todellisuudessa on liberalismiin kannalta kiinnostavaa. Uskonnon voi toki pyrkiä määrittelemään eli rajaamaan hyvin tarkasti, ja sanoa, että juuri tällä tietyllä tavalla uskonnoiksi tunnistettavien maailmankatsomusten pitää olla erityisessä asemassa. Kyse olisi siis neutraliteetin periaatteen vastustamisesta. Tällainen normatiivinen väite pitäisi sitten pyrkiä perustelemaan jotenkin. Perustelu ei voi olla se, että käyttää sanaa *uskonto* tai että uskonnollisiksi kutsutut perustelut oletetaan erityiseen asemaan yhteiskunnassa (eli että *uskonnollisuuden* luokka on valittu rajata juuri tietyllä tavalla). Seuraavassa luvussa käsittelem tähän liittyen neutraalia liberalismia sekä perfektionismia, joka puolustaa tiettyjen maailmankatsomusten erityistä asemaa.

Sama esittämäni luokittelukäsitteen *uskonto* tarpeettomuus yhteiskuntafilosofiassa koskee Audin auki jättämää kysymystä kansallisten vapaapäivien suhteesta uskonnollisiin juhliin. Niin kuin edellä totesin, Audi siis esittää, että asiaa helpottaisi, että joissakin *kohtuullisissa* rajoissa työnantajien pitäisi antaa kaikkien uskontojen mukaisia vapaapäiviä. Loogisesti tästä seuraa, että koska uskonnon aseman riistäminen jonkun ihmisen elämänkatsomukselta on mielivaltaista, työnantajalle voidaan esittää käytännössä hyvin vaikeita vaatimuksia: jonkun uskontohan voi määrätä, että joka viikko täytyy olla neljä vapaapäivää. Jos työnantaja tuomitsisi tämän kohtuuttomaksi ja taas antaisi vaikkapa muslimille lomaa ramadanin ajaksi, työnantaja rikkoisi kaikkia kolmea erillisyyden opin periaatetta. Uskonnon luokittelukäsitteen hylkääminen selvittää siis tämänkin tilanteen.

Uskonnon luokittelukäsitteen sijaan esitän, että liberalismiin kannalta keskeistä on puhua *elämäkatsomuksista* ja näin ollen *hyvän elämän arvoista*. Valtio ei voi suosia tai valita *valtionkatsomukseksi* mitään käsitystä hyvästä elämästä, esimerkiksi uskontoa tai ei-uskonnollista maailmankatsomusta. Valtio voi valita liberalistisen järjestelmänsä ylläpitämiseksi arvoja, jotka edistävät jokaisen mahdollisuutta valita itse käsityksensä hyvästä elämästä. Kutsun näitä liberalistisen yhteiskunnan koossapitäviä arvoja *konstitutiivisiksi arvoiksi*. Tällaisia ovat esimerkiksi egalitaarinen periaate ja neutraliteetin periaate, vahinkoperiaate sekä vapautta mahdollistavat oikeudet, kuten koulutus, kirjasto ja terveydenhuolto. Työkaluna jako konstitutiivisiin arvoihin ja hyvän elämän arvoihin tekee mahdolliseksi käsitellä laajemmin kysymyksiä valtiollisista arvosidoksista kuin esimerkiksi perinteinen keskustelu uskonnon, yleensä kirkon, ja valtion erottamisesta on mahdollistanut. Seuraavassa luvussa pyrin perustelemaan, miksi jaotteluni on liberalistisen teorian puolustamisen kannalta välttämätön.

4 Liberalismin logiikka

Liberalismiksi kutsutaan sellaisia yhteiskuntateorioita, joissa perustavaa on ihmisten vapauden turvaaminen. Luvussa 2 käsittelin *vapaus*-sanana erilaisia merkityksiä ja perustelin, miksi käytän sanaa liberalismista puhuessani tietyllä tavalla. Tämän luvun ja koko tutkielman tarkoitus on oman argumenttini esittäminen liberalismien puolustamiseksi: ytimessä on jaottelu hyvän elämän arvoihin ja konstitutiivisiin arvoihin. Argumenttini liberalismi on lyhyesti sanottuna vapaamielisyyteen ja suvaitsevaisuuteen keskittyvää liberalismia eikä vapaisiin markkinoihin ja omistusoikeuteen (*self-ownership*¹⁰) keskittyvää libertarismia tai niin sanottua klassista liberalismia.

Konstitutiiviset arvot ovat sellaisia valintoja, jotka tekevät yhteiskunnasta liberalistisen: ne ovat siis välttämättömiä, jotta viitekehys olisi liberalistinen. Liberalistinen yhteiskunta, sen instituutiot ja poliittiset prosessit, toimivat konstitutiivisten arvojen mukaisesti, jotta jokaisella yhteiskunnan jäsenellä olisi mahdollisuus autonomiaan, itsellisuuteen. Autonomialla tarkoitan niin sanotusti *negatiivisen vapauden ja positiivisen vapauden yhdistelmää*, jonka seurauksena ihmisellä on mahdollisuus kykyyn muodostaa ja halutessaan vaihtaa käsitystään hyvästä elämästä ja mahdollisuus pyrkiä toimimaan näiden hyvän elämän arvojen mukaan.

Yksi konstitutiivinen arvo on *vahinkoperiaate*, joka kieltää eli tekee moraalisesti tuomittavaksi vahingon aiheuttamisen toiselle. Vahinkoa voi aiheuttaa esimerkiksi sillä, että estää toista ihmistä toteuttamasta tämän arvojen mukaista elämää. Toisaalta vahinkoperiaate kieltää sellaisten arvojen mukaan toimimisen, joka tuottaa vahinkoa muille.

Liberalismia on kritisoitu monissa yhteyksissä siitä, ettei se olisi neutraali. Monet konservatiiveiksi tai kommunitaristeiksi kutsutut ovat väittäneet, että liberalismi yhteiskunnallisena mallina olisi vain yksi moralismin muoto tai tietynlainen moraaliooppi.

Argumentoin, että tällaiset väitteet ovat virheellisiä, koska niissä liberalismi ymmärretään joko väärin tai siitä pyritään antamaan halutunlainen kuva. Kyse voi olla

¹⁰ Ks. Vallentyne ja van der Vossen 2014.

siitä, että keskenään erilaisia argumentteja tai yhteiskuntateorioita kutsutaan liberaalistiksi. Tämä voi aiheuttaa epäselvyyttä siitä, mitä kritisoidaan, kun kritisoidaan liberalismia.

Argumenttini tukeutuu Heta Gyllingin teoksessaan *The limits of medical paternalism* (1991) esittämään *second best* -argumenttiin. Käytän siitä suomenkielistä nimitystä *argumentti toiseksi parhaudesta*. Gyllingin tavoin esitän, että lopulta liberalismin valitseminen on paras kaikille niille, jotka pitävät tärkeänä – eli arvona – vapautta toimia haluamallaan tavalla.

Oman argumenttini käsitteillä asian voi sanoa näin. Jos haluaa pitäytyä omassa käsityksessään hyvästä elämästä eli hyvän elämän arvoista ja varmistua siitä, ettei kellään ole oikeutta pakottaa näistä pois, tällöin siis pitää autonomiaa konstitutiivisena arvona. Se, että autonomiaa eli mahdollisuuttaan esimerkiksi ajatuksenvapaudteen pitää konstitutiivisena arvona, sopii yhteen sen kanssa, että kannattaa liberalismia. Liberalismissa ei ole yhteiskunnallisena mallina kyse minkään hyvän elämän arvojen määrittelystä tai suosimisesta vaan siitä, että autonomia mahdollistaa eri ihmisten erilaiset käsitykset arvostettavista asioista ja ilmiöistä. Tarkennan tätä luvussa 4.4.3.

Jaotteluni tarkoitus on selkeyttää teoriaa liberalismista ja kehittää Gyllingin (1991: 105–108) argumenttia liberalismin valinnan oikeutuksesta yhteiskunnalliseksi malliksi. Käsiteltyäni liberalismia neutraalina yhteiskuntamallina palaan Gyllingin argumenttiin. Sen pohjalta esitän lopuksi oman argumenttini.

4.1 Perfektionismi ja neutraali liberalismi

Steven Wall (2010) esittelee omaa neutraaliuden periaatettaan, jota hän pitää yhteensopivana perfektionistisen yhteiskunnan kanssa. Lyhyesti Wall (mas. 233) kuvaa rajoitetun neutraaliuden periaatteensa (*restricted neutrality principle*) näin: "Neutrality is owed to ideals of the good [life]¹¹ that have adherents in the society and are

¹¹ Wall (2010: 234) täsmentää puhuvansa artikkelissaan sellaisista arvoista, jotka koskevat hyvän elämän elämistä.

equally worthwhile.” Hänen esittelemässään periaatteessa on kaksi merkittävää kysymystä, jotka jäävät artikkelissa käsittelemättä.

Ensinnäkin epäselväksi jää, miten käsityksiä hyvästä elämästä eli sujuvammin sanottuna maailmankatsomuksia, arvioidaan hyödyllisiksi tai kannattaviksi (*worthwhile*). Tähän liittyen toki myös epäselväksi jää se, miten mitata jotkin maailmankatsomukset ”yhtäläisesti” kannattaviksi. Jotta jotakin voidaan arvioida, arvottaa, täytyy valita tietyt arvot arviointiperusteiksi: maailmankatsomusta voitaisiin kutsua kannattavaksi vain, jos ensin päätettäisiin, millaisten kriteerien täyttäminen tekee kannattavaksi. Kyseessä on siis oikeastaan äärettömän regression¹² ongelma: jonkinlainen käsitys hyvästä elämästä on jo siinä vaiheessa, kun pitäisi vasta ruveta määrittelemään kriteerejä, jotka paljastaisivat tietyt käsitykset hyviksi. Kyse olisi havainnollisemmin sanottuna siitä, että valtio suosii tiettyjä ennalta määrättyjä maailmankatsomuksia, ”yhtäläisesti hyödyllisiä/kannattavia”, ihmisten elämäkatsomuksiksi. Tämä sisältäisi loogisesti sen, että valtio osoittaisi omissiolla epäsuosituiksi muunlaiset elämäkatsomukset.

Toinen kysymys herää siitä edellytyksestä, että rajoitetun neutraaliuden periaate huomioi vain sellaiset maailmankatsomukset, joilla tunnistetaan olevan kannattajia yhteiskunnassa. Tällöin suljetaan pois se mahdollisuus, että jollakin toisella ajankohdalla uudenlainen (hyödyllinen) maailmankatsomus on yhden tai useamman ihmisen elämäkatsomuksen pohjalla. Nimittäin on tosiasia, että ihmisten elämäkatsomukset muovautuvat ajan kuluessa ja että niihin poimitaan aineksia erilaisista maailmankatsomuksista ja että omaa luovuutta käytetään uuden keksimiseen.

Wall käyttää hyödyllisen ja kannattavan, *worthwhile*, rinnalla sanaa *eligible*. Yhden määritelmän oikeutetulle, kelpoiselle tai tavoittelemisen arvoiselle, *eligible*, hyville hän antaa (mas. 237):

Not every human good or good way of life is an option for members of each political society. Some goods are no longer available for those who live in modern societies because their pursuit requires social practices that no longer exist. We can define an *eligible* good as one that can be successfully pursued or realized by a member of a political society, given the conventions and practices otherwise in place in the political society in which he resides.

¹² Äärettömästä regressiosta, *infinite regress*, ks. esim. Cameron 2018.

Kahdessa edellisessä kappaleessa kuvaamani käsityksen valossa kelvollisen tai oikeutetun hyvän määritelmä olisi ongelmallista. Tässä sitaatissa Wall rajaa oikeutetun hyvän koskemaan vain sellaista, mikä on mahdollista yhteiskunnan jäsenelle ”konventioiden ja käytäntöjen puitteissa”. Konventiot ja käytännöt ovat toisin sanoen moraali, tietyt arvot, joita noudatetaan. Konventiot eli arvostetut teot ovat yhtä kuin käsityksiä siitä, mikä on hyvää. Wall siis olettaa tässäkin, että on jo olemassa käsitys hyvästä ennen kuin oikeutettu hyvä oikeastaan on edes keskustelun kohteena.¹³ Sitaatissa Wall tuo esiin myös, että jotkin hyvät (*goods*) eivät ole saatavilla enää nykyhetkessä.

Tulkitsen, että hän tarkoittaa esimerkiksi joidenkin satojen vuosien kulumisen tuomaa eroa, koska hän puhuu siitä, etteivät kaikki sosiaaliset käytänteet ole olemassa ”modernissa” yhteiskunnassa. En oikein näe, miten tästä seuraisi, että jonkinlaisen elämänskatsomuksen mukaan eläminen ei olisi mahdollisuus kaikkien yhteiskuntien jäsenille. Toki jos kovin konkreettisesti ajatellaan, niin voidaan ymmärtää, että esimerkiksi joitain esineitä ei enää ole olemassa käytettäväksi ja vaikkapa jotkin lajit ovat kuolleet sukupuuttoon. Wall ei selvennä, miten ajan kulumisen sinänsä rajoittaisi käsityksiä hyvästä elämästä tai käsityksen mukaan toimimista. Lähden siitä, että hyvän elämän arvot eivät ole vahvasti sidottuja vaikkapa tiettyjen esineiden tai tuotteiden tarpeeseen.

Otan yhden esimerkin, jollaista Wall saattaisi ehkä tarkoittaa. Hän kuitenkin viittaa edellä olevassa sitaatissa siihen, että jokin elämänskatsomus vaatisi ”sosiaalisen käytännön”, jota ei enää ole olemassa. Monesti keksitään erilaisia orjiin liittyviä esimerkkejä, joten ajatellaan, että orjan omistava ihminen käsittää hyvän elämän tietyllä tavalla ja toteuttaa sitä. Tällöin on niin, että hän arvostaa esimerkiksi orjan tuomaa vapaa-aikaa ja vallan tunnetta. Aivan yhtä hyvin hän voisi toteuttaa näitä arvoja modernissa yhteiskunnassa – toki konkreettinen muoto olisi erilainen. Toki orjan omistaja voisi arvostaa orjuuttamista sinänsä. Kuitenkaan tässä tutkielmassa määritelmäni liberalistinen yhteiskunta ei tietenkään vahinkoperiaatteeseen ja jokaisen

¹³ Vähintäänkin hän olettaa, että tiedetään, mitkä katsomukset eivät ainakaan ole hyviä. Niin kuin edellä totesin, katsomuksen kannattavuuden arviointiin on määritelmällisesti aina selvillä arvot, joiden perusteella arviointia toteutetaan. Jos voi arvioida, mikä ei ainakaan ole hyvää, on selvillä arvot, joiden perusteella tämä linjataan.

vapauden mahdollistamiseen nojaten salli vaikkapa nyt orjan pitämistä tai mitään muutakaan ”hyvän elämän toteuttamiseksi” kutsuttua, joka loukkaa jonkun toisen vapautta eli tekee vahinkoa. Olisi ongelmallista kutsua esimerkiksi satojen vuosien takaista tietyn yksilön toimintaa hyvän elämän elämiseksi, jos toiminta on ollut vahingon aiheuttamista muille. Liberalismi, jota tässä tutkielmassa määrittelen, mahdollistaa ihmisille itsenäisten elämänskatsomusten muodostamisen ja toteuttamisen, mutta sellaiset elämänskatsomukset eivät ole loogisesti sallittuja, jotka tuottavat toisille esteitä elämänskatsomuksen muodostamiselle tai toteuttamiselle.

Wallin (mas. 238) mukaan formaali muotoilu rajoitetun neutraaliuden periaatteesta, *restricted neutrality principle* (RNP), on tällainen:

If two or more ideals of a good human life are eligible for those who live in a particular political society, and if these ideals have adherents in that political society, and if these ideals cannot be ranked by reason as better or worse than one another, then the state, to the extent that it aims to promote the good in this political society, should be neutral between these ideals in its support of them.

Sanoja voi toki käyttää haluamallaan tavalla eli käsitteitä määritellä tietynlaiseen käyttöön, mutta esittäisin näkökulman, että voi johtaa harhaan puhua *neutraaliudesta* siinä yhteydessä, jossa Wall käyttää sanaa. Olen jo käsitellyt sitaatin osia, jotka koskevat hyödyllistä (*worthwhile*) tai kelvollista (*eligible*) hyvää elämää, eri elämänskatsomusten samanarvoisuutta ja vain sellaisten maailmankatsomusten huomioimista, joilla luokitellaan olevan kannattajia yhteiskunnassa. Neutraaliudesta puhuminen vaikuttaa päälle liimatulta yhteydessä, jossa tietynlaiset konventiot ja käytännöt oletetaan mittariksi oikeutetulle käsitykselle hyvästä elämästä. Wall ei määrittele näitä konventioita ja käytäntöjä, joista kaikki hyvän elämän käsitykset ovat riippuvaisia.

Perfektionistisessa arvottamisessa olisi kyse edellä mainitsemastani äärettömästä regressiosta: jotenkin pitäisi saada perusteltua ne arvot, jotka edeltävät niiden perusteella valittua. Mitään ei voi arvioida, jos ei ensin ole arviointikriteerejä eli arvoja; nämä taas edellyttävät päätöksiä arvostuksista eli arvoja. Toki jotakin tiettyä voi vain uskotella ja uskoa ainoaksi hyväksi tai parhaaksi mahdolliseksi maailmankatsomukseksi, mutta tällöin päädytään siihen, että muita sorretaan, vapautta rajoitetaan

ilman, että perusteena olisi muiden vapauden puolustaminen. Tätä voi liberalistisessa viitekehyksessä kutsua siis perusteettomaksi vapauden rajoittamiseksi. Tavoitteeni tämän tutkielman argumentissa onkin artikuloida mahdollisimman selkeästi se, että kaikki valtion konstitutiiviset arvot pohjaavat vain ja ainoastaan vapauteen konstitutiivisena arvona ja että vapaus voidaan loogisesti osoittaa neutraaliuden mahdollistavaksi arvoksi.

Wall (mas. 245) toteaa pitävänsä epäneutraalina autonomian tukemista: "A state sustained autonomy-supporting social environment is decidedly nonneutral with regard to all ways of life – –." Oma argumenttini taas sisältää sen, että juuri autonomian tukeminen on keino neutralismiin. Valtio ei olisi neutraali, jos se ei mahdollistaisi kaikille autonomiseksi kasvamista. Tarkoitan autonomialla sitä, mikä on mahdollista ihmiselle, joka on vapaa. Vapauden tarkoitus on autonomia; ne ovat lähes sama asia. Tarkoittamaani autonomiaan ei sisälly mitään muita ajatuksia kuin vapaus toimia haluamallaan tavalla. Jos jotakin ei esimerkiksi osaa tehdä mutta sitä haluaisi tavoitella, on autonomiaa eli vapautta, kun ihmistä ei estetä hankkimasta taitoja. Estämistä olisi esimerkiksi se, ettei hänelle tarjottaisi työkaluja oppimiseen, koulutusta.

Neutraali liberalismi tekee mahdolliseksi esimerkiksi sellaisen tavan elää, jota ihminen itse kuvaa elämiseksi yhteisössä, joka arvostaa autonomian kieltävää tai sitä rajoittavaa maailmankatsomusta. Tässä autonomian kieltäminen voi tarkoittaa sitä, että yhteisön jäsenet eivät kouluttauudu eli muun muassa kehitä reflektiokykyään ja kykyään toimia itsenäisesti ilman kyseistä yhteisöä. Tämä on hyväksyttävää niin kauan, kun ihminen itse tätä haluaa. Ihmisellä tulee olla välineet arvioida tilannettaan ja mahdollisesti poistua yhteisöstä ja hylätä kyseinen maailmankatsomus, koska muuten hänen vapauttaan loukattaisiin. Ihmisen vapautta ei ole viety, vaikka hän olisi valinnut esimerkin kaltaisen yhteisön. Hänen vapautensa tehdä tiettyjä yhteisön sääntöjen vastaisia asioita tai puhua kielletyistä asioista on rajattua, koska hän on halunnut niin eli valinnut vapaasti noudattaa tiettyjä rajoituksia, sääntöjä. Kun hän ei halua enää, sanoisinko *harrastaa*, kyseisiä rajoituksia, hän voi halutessaan tehdä asioita, joita ei aiemmin halunnut.

Ihminen voi toki sopimuksen tekemällä sanoa alistuvansa jonkun orjaksi, mutta liberalistinen yhteiskunta takaa, että hän pääsee itselleen määrittelemästä orjuudesta halutessaan pois. Jos voidaan määritellä, että joltain estetään *lopullisesti* autonomia, silloin kyseessä on liberalistisessa viitekehyksessä väärin tekeminen. Se olisi ihmisen vapauden loukkaamista, vaikka alistetun tilansa takia ihminen itse kyselytutkimuksessa vastaisi, että hänen elämänsä on hyvää. Monesta syystä voi vastata, että elämä on hyvää, vaikka olisi orja tai muuten autonomia olisi estetty lopullisesti (eli ei esimerkiksi olisi mahdollisuutta poistua yhteisöstä¹⁴). Jos ihminen on valinnut alistavan yhteisön, hän on autonominen, koska on valinnut. Tällöin hänellä on myös (oltava) oikeus lähteä ryhmästä. Liberalistinen yhteiskunta ei voi suvaita alistamista, orjuuttamista. Itsensä voi myydä orjaksi vain siinä mielessä, että tekee sopimuksen ja myy työtään. Jos jostain syystä haluaa niin sanotusti oikeasti orjaksi, tämä on vapaasti tehty valinta, eikä orjuus voi jatkua, jos sen haluaa päättyvän.

Käsitykseni sisältää siinä mielessä perfektionismina monesti pidettyä, että yhteiskunnassa on määrittävinä ja rajoittavina tekijöinä tietyt arvot eli tietty käsitys siitä, mikä on ihmisille hyväksi – autonomia. Nämä arvot ovat kuitenkin konstitutiivisia arvoja – eivät hyvän elämän arvoja – joten kyse on pikemminkin neutralismista kuin perfektionismista. Lopputulos on neutralistinen, vaikka keinot muistuttavat perfektionismia. Toisaalta en tiedä, mitä muita keinoja neutraalilla liberalismilla voi olla kuin vapauden mahdollistaminen kaikille. Tällaisessa yhteiskunnassa esimerkiksi se pitää määritellä, mitä koulussa on hyödyllistä opettaa, jotta jokaiselle olisi mahdollista kyseisessä maailman tilanteessa tehdä arvostamiaan asioita. Osa jää toki vain tekemisen yritykseksi. Keskeistä on, ettei estetä yrittämästä jotakin tiettyä, pitämästä arvokkaana jotain, mitä esimerkiksi yksi opetussuunnitelman laatijoista ei pidä arvokkaana. Mitä opetussuunnitelmien laatimiseen tulee, vaaditaan jatkuvaa empiiristä tutkimusta siitä, mikä on ihmiselle itsenäiseksi kasvamisen, esimerkiksi reflektiokyvyn kehittymisen, kannalta hyödyllistä.

Valtion "konventioiden" ja "käytäntöjen", joihin Wall (2010: 237) viittaa, on neutraalissa liberalismissa oltava konstitutiivisia arvoja eli ne eivät voi rajata "kelvol-

¹⁴ Niin sanotusta *poistumisoikeudesta* (*right of exit* tai *right to exit*) ks. esim. Vitikainen 2014.

lista hyvää" (*eligible good*). Jos tällaista pitää perfektionismina, niin toki argumenttiani voi nimittää perfektionistiseksi. Minä kutsun sitä kuvaavammin ja havainnollisemmin neutraalin liberalismiin argumentiksi. Liberalismi ei hylkää eikä syrji minkäänlaisia elämäkatsomuksia. Vapaata katsomusten toteuttamista rajaa se, että ihmiset eivät voi viedä eivätkä estää kenenkään vapautta. Kaikki arvostavat vapautta, vaikka valitsisivat harrastaa sellaista maailmankatsomusta, jossa noudatetaan joitakin rajoituksia. Voi esimerkiksi rajata ruokavaliostaan pois eläinperäiset tuotteet ja vieläpä ilmaista liittyvänsä vegaanien yhteisöön; silti on edelleen vapaa syömään kananmunaa, jos niin päättää.¹⁵ Mieltään voi muuttaa.

4.2 Liberalistisen yhteiskunnan etiikkaa

Tarkoittamani liberalismi on erotettava kaikesta, mihin filosofiassa tai yhteiskunnallisessa keskustelussa viitataan seuraavilla: klassinen liberalismi, *old liberalism*, libertarismi, talousliberalismi, uusliberalismi. Tarkoittamaani viitekehystä voi kuvata hyvinvointiliberalismiksi, uudeksi sosiaalseksi liberalismiksi, sosiaaliliberalismiksi ja vapaa-mieliseksi liberalismiksi (*liberal minded*). Englanniksi joskus käytetään käsitettä *new liberalism* (esim. Gaus, Courtland ja Schmidtz 2018). En pidä sen käyttöä järkevänä, sillä se voidaan sekoittaa käsitteeseen *neoliberalism* ja mahdollinen käännös *uusi liberalismi* voisi helposti sekoittua uusliberalismiin. *Neoliberalism* tai uusliberalismi tarkoittavat aivan muuta kuin hyvinvointiliberalismi. Käytän tarkoittamastani vapaa-mielisestä liberalismista (tai poliittisiin rakenteisiin huomiota suuntaavasta hyvinvointiliberalismista) pelkkää sanaa *liberalismi*.

Mill kannattaa teoksessaan *Vapaudesta* (1982: 109–110) sitä, että jokaiselle mahdollistetaan koulutus. Tämän tarkoitus on muun muassa suojella yksilön ajatusvapautta Millin kontekstissa hallituksen mielen mukaiselta mielipiteiden ohjailulta (mts. 12–14, 23, 109–110). Koulutus on esimerkki oikeudesta. Se mahdollistaa

¹⁵ Tästä aiheesta voisi jatkaa toiseen tutkielmaan. Voisi analysoida sitä, missä määrin liberalistisen valtion on rajoitettava esimerkiksi tiettyjen elintarvikkeiden kulutusta, jotta ilmasto-kriisin aiheuttamat vahingot eivät pääsisi vahingoittamaan ihmisten vapautta. Toki ympäristöetiikassa voi pidemmälle paneutua huomioimaan muutkin eläimet ja elävät asiat kuin ihmiset.

yksilölle vapautta. Täysin kouluttamattoman ihmisen olisi hyvin vaikea muodostaa käsitystään hyvästä elämästä ja ennen kaikkea tavoitella sitä. Jos esimerkiksi ei osaa lukea tai osaa lukea huonosti, ei ole erityisen vapaa ymmärtämään ympäristöään ja elämään osana sitä. On esimerkiksi muiden manipuloitavissa.

Millin ratkaisu on ihmisten kouluttaminen lapsuudessa kehittämään yleisiä kognitiivisia, tunteisiin liittyviä ja moraalisia kyvykkyyksiä (Schmitter, Tarcov ja Donner 2003: 87). Aikuisena prosessi jatkuu itsensä kehittämisenä, jolloin henkilö itse kehittää korkean laadun kyvykkyyksiä: autonomiaa, yksilöllisyyttä ja sosiaalisuutta (mp.).

Feinberg (1980) on esittänyt artikkelissaan ”The Child’s Right to an Open Future” kuuluisan huomion *lasten oikeudesta avoimeen tulevaisuuteen*. Hän huomauttaa, että vahingoittamme lasta, tulevaisuuden aikuista, jos lapselle ei anneta tiettyjä valmiuksia (mas. 112–113). Tällaisiksi valmiuksiksi voisi lukea esimerkiksi sellaiset koulussa opetettavat asiat, jotka mahdollistavat sen, että aikuisena on mahdollisimman vapaa eli kyvykäs toimimaan mielensä mukaan yhteiskunnassa ja maailmassa. Feinbergin tärkeä muistutus on, että lapsen tulevaisuuden autonomian kunnioittaminen vaatii usein lapsen vapaiden valintojen estämistä (mas. 113). Lapsi ei voi kieltäytyä osallistumasta sellaiseen opetukseen, jonka tavoite on antaa välineitä ja kyvykkyyksiä aikuisiän autonomiaan.

Esimerkiksi lapsia on siis tietyssä mielessä rajoitettava – myönteisen kautta voisi sanoa, että heitä on autettava – jotta heille voidaan tarjota aikuisiän autonomiaa. Lapsilla ei voida katsoa olevan *autarkiaa* eli biologis-lääketieteellisestä näkökulmasta mahdollisuutta, kykyä, autonomiseen päätöksentekoon. Lapset eivät esimerkiksi osaa suunnitella koulutuksen sisältöä sellaiseksi, että se mahdollistaisi autonomisen toiminnan kyseisessä yhteiskunnallisessa ja globaalissa kontekstissa. Siksi yhteiskunnalla on velvollisuus päättää lasten puolesta, että aikuisiän autonomiaan tähtääviä välineitä tarjoavaan koulutukseen on osallistuttava.

Kaikille koulutuksen järjestäminen rajoittaa myös käytännönläheisesti sanottuna sitä, kuinka paljon bruttopalkasta jää nettoa: distribuutio oikeutetaan liberalismissa viitekehyksessä sillä, että ihmiset eivät voi kovinkaan monille asioille mitään, esimerkiksi sosiaalis-taloudelliselle asemalleen syntyessään. Esimerkiksi veroja kerätään, jotta ihmisten ei tarvitse itse järjestää lapsille koulutusta. Jo Mill (1982: 110)

esitti pakollista koulutusta ja toisaalta valtionapua ”niille, jotka eivät kykene suorittamaan maksujaan”.¹⁶

Feinbergin (1973: 12–14) käsityksen voisi tiivistää näin: A on vapaa B:stä tekemään C. Tämä pitää sisällään negatiivisen ja positiivisen vapauden. B voi nimittäin tarkoittaa esimerkiksi tietämättömyyttä.

Jos ei osaa lukea, ei ole vapaa menemään lukioon, vaikka kuinka olisi jostain saanut idean haluta sinne. Näin ollen liberalistit ajattelevat, että ihmisillä ja siis yhteiskunnalla on monenlaisia velvollisuuksia toisiaan kohtaan. Esimerkissä A ei ole vapaa, jos tietämättömyys estää häntä toimimasta. Koska A:lle aiheutettaisiin vahinkoa, jos hänelle ei annettaisi koulutusta, on velvollisuus antaa koulutusta. B:llä on siis oikeus koulutukseen. Tämä oikeus ei ole sellainen, jollaisia on kutsuttu vaikkapa luonnonoikeuksiksi tai luonnollisiksi oikeuksiksi, vaan oikeus syntyy yhteiskunnan velvollisuudesta pyrkiä tarjoamaan kaikille vapautta. Tämä velvollisuus taas johtuu seuraavissa luvuissa esittelemistäni Gyllingin argumentista ja omasta argumentistani.

Koulutuksen ja vaikkapa terveydenhuollon lisäksi oikeuksia ovat sellaiset teot, joita ihmisillä on tietyissä tilanteissa velvollisuus tehdä. Jos esimerkiksi henkilöllä on mahdollisuus pelastaa toisen henki, hänen on tehtävä niin, koska muuten syntyy vahinkoa tekemättä jättämisen vuoksi (ks. Mill 1982: 18–19).¹⁷ Oikeudet tarkoittavat toteutuessaan ihmisten kannalta autonomiaa eli ihmisen mahdollisuutta päättää ensisijaisesti itseään koskevista asioista. Viittasin luvun 4 alussa konservatiiveihin ja kommunitaristeihin.¹⁸ Sellaisista lähtökohdista ei tyypillisesti ajatella, että yksilöiden pitäisi saada päättää itse.

Sama koskee myös luvussa 4.1 käsittelemääni Steven Wallin rajoitetun neutraaliuden periaatteen perfektionismia: valtion tulee pyrkiä edistämään tietynlaista

¹⁶ On toki hyvä muistaa, että Millin ajan viktoriaanisessa Englannissa käytännön kysymykset olivat hyvin erilaisia kuin nykyään, joten kaikki Millin argumentit eivät ole sellaisinaan kiinnostavia nykykontekstissa. Mill (1982: 108–110) ei pidä opetuksen järjestämisestä ja sisältöjä valtion tai ainakaan vain valtion asiana, mutta toisaalta hänen mukaansa on oltava julkiset tutkinnot.

¹⁷ Lisää tällaisesta utilitaristisesta liberalismista ks. esim. Gylling 1994.

¹⁸ Perfektionismia olen sivunnut luvussa 4.1, mutta en käsittele tässä tutkielmassa konservatismiin tai kommunitarismiin käsitteitä tarkemmin. Mainittakoon, että esimerkiksi Joel Feinberg (1988: 277–278) on käsitellyt perfektionismia vapautta rajoittavana periaatteena, joka on yksi monista poliittisista doktriineista, joilla on hänen sanoin ”hämmäntävä leima”, konservatismi.

hyvää eli käsitystä hyvästä ja tukea yhtäläisesti sellaisia käsityksiä hyvästä, jotka jollain tavalla tiedetään oikeutetuiksi tai kelpoiksi (*eligible*). Tällaista perfektionismia koskee sama kysymys kuin konservatismia: millä perusteella on valittu ne hyvän elämän arvot, joiden perusteella valitaan valtiollisen suosion piiriin otettavat hyvän elämän arvot? Molemmista seuraa, että monien ihmisten vapautta loukataan.

John Christman (2018) esittelee artikkelissaan tyypillistä liberalismia vastustavaa perfektionistisen argumentin muotoa:

For many, liberalism rests on the value of individual autonomy, but this reliance either assumes that respect for autonomy is merely one value among others in the liberal view, or autonomy has overriding value. In either case, however, neutrality is not supported.

Tulkitsen tällaisen argumentin siten, että sen premissit ovat virheellisiä, sillä niissä nähdäkseni oletetaan, että kaikki arvot koskisivat sitä, millaista on hyvä elämä. Autonomia eli vapaus on argumentissani konstitutiivinen arvo eikä siten ole vain yksi arvo kaikkien mahdollisten (hyvän elämän) arvojen joukossa (ks. luku 4.4.1). On myös muita arvoja, joita en luokittele hyvän elämän arvoiksi. Niihin olenkin edellä viitanut: sellaisia konstitutiivisia arvoja, jotka ovat yksityiskohtaisempaa analyysia siitä, miten *liberalistinen yhteiskunta* rakentuu. Autonomia ei myöskään ohita tai kumoa (*override*) mitään arvoa vaan nimenomaan mahdollistaa sen, että voi olla joitakin hyvän elämän arvoja.

Jos ei ole tärkeää, että yksilö saa päättää itseään koskevista asioista, niin mikä sitten oikeuttaa muita päättämään? Tähän autonomian *konstitutiivisen* arvon kyseenalaistajan tulisi vastata. Gyllingin argumentti *toiseksi parhaudesta* tarttuu liberalismiin näkökulmasta virheelliseen tapaan kuvata autonomia, jaotteluni käsitteellä ilmaistuna, hyvän elämän arvoksi. Kuvaan autonomian roolin konstitutiivisena arvona esiteltyäni Gyllingin argumentin.

4.3 Argumentti toiseksi parhaudesta

Edellä mainitsemieni lisäksi myös Stephen R. C. Hicks (2016) toistaa artikkelissaan "Liberalism: The Fifteen Strongest Challenges" samankaltaisen väitteen kuin esimerkiksi

Simon Lee (1986) teoksessaan *Law and Morals*. Gylling (1991: 105–108) argumentoi Leetä vastaan. Palaan omassa argumentissani, luvussa 4.4, Hicksin artikkeliin, mutta esittelen ensin Gyllingin *argumentin toiseksi parhaudesta*.

Leen (1986: 15–17) mukaan liberalismi on vain yksi moraaliopin (*morality*) muoto muiden joukossa. Hän väittää, ettei liberalismi ole neutraalia (mts. 16). Lee rinnastaa liberalismiin ja fundamentalistisen islamin (mp.). Hänen mukaansa nämä ovat samalla tavalla uskontunnustuksia, joista voi valita. Esimerkiksi Lee toteaa (mts. 15): ”But autonomy is a moral value just as much as the belief that homosexuality is unnatural is a moral value.” Hänen mukaansa moraalisia arvoja ovat esimerkiksi autonomia ja uskomus siitä, että homoseksuaalisuus on luonnotonta. Omassa argumentissani osoitan, että toinen näistä on konstitutiivinen arvo ja toinen hyvän elämän arvo.

Gyllingin mukaan liberalismiin erottaa katolisuudesta tai fundamentalistisesta islamista se, että vapauden tai autonomian arvostaminen on liberalismissa *ainoa julkinen* moraalikäsitys. Islamilaisessa valtiossa ihmiset eivät olisi vapaita olemaan noudattamatta uskonnollisia sääntöjä. Liberalistisessa valtiossa on toisin. Kunhan ihmiset eivät aiheuta vahinkoa toisilleen, he voivat elää islamilaista, katolista tai millaista tahansa elämää. Liberalismi säätelee vain julkista, kun taas muut moraalikäsitukset tai ideologiat säätelevät myös yksityistä. (Gylling 1991: 106.)

Gylling jatkaa tarttumalla Leen esittämään (katoliseen) uskomukseen, että homoseksuaalisuus on luonnotonta. Gylling toteaa, että liberalismiin puolustajat eivät väitä päinvastaista. Autonomian puolustaja vain toteaa yleisesti, että jokainen saa vapaasti päättää omasta seksuaalisesta käyttäytymisestään. (Gylling 1991: 106–107.)

Tästä päästään argumenttiin toiseksi parhaudesta. Gylling huomauttaa, että katoliset¹⁹ eivät usein huomaa, että heidänkin moraalikäsitöksensä perustuvat autonomiaan fundamentaalisena arvona. Jos autonomiaa ei olisi, katolisuus voitaisiin kieltää lailla siinä missä homoseksuaalisuus. Lopulta Gyllingin mukaan liberalismia ei tulisi verrata katolisuuteen, islamiin tai muuhun erityiseen eettiseen tai uskonnolliseen op-

¹⁹ Lee käsittelee teoksessaan katolisuutta, joten Gyllingin esimerkissä käytetään samaa.

piin. Liberalismia tulisi verrata ylipäätään totalitaristisiin moraalikäsitelmiin. Totalitarismin hän määrittelee täydelliseksi yksilön intressien ja vapauksien alistumiseksi kirkolle, valtiolle tai puolueelle. (Gylling 1991: 107; ks. Gylling 1994: 19–20.)

Gylling toteaa, että kukaan tuskin valitsisi omasta ideologiastaan eroavan totalitaarisen yhteiskunnan. Kaikki ihmiset eivät välttämättä pidä autonomiaa parhaana mahdollisena vaihtoehtona, mutta Gylling arvelee, että todennäköisesti enemmistö voisi hyväksyä, että se on *toiseksi paras* vaihtoehto. (Gylling 1991: 107.)

Myöhemmässä artikkelissa Gylling muotoilee argumentin näin (1994: 20):

Vaikka yksilö voi ensisijaisesti toivoa, että yhteiskunta olisi järjestetty hänen itse valitsemansa totalitaristisen etiikan mukaisesti, pahin mahdollisuus olisi jonkin vastakkaisen opin mukaan luotu järjestelmä. Liberalismi on kunkin yksilön toiseksi paras vaihtoehto, koska se sallii omien näkemysten mukaisen toiminnan itseä koskevissa asioissa. Sitä paitsi, koska mielipiteiden ja niiden ilmaisun vapaus on liberalistisessa mallissa taattu, jokainen omaan oppiinsa uskova voi vapaassa yhteiskunnassa yrittää kääntää muut omalle kannalleen suostutella ja tietoa tarjoamalla.

Gylling (1991: 107) kutsuu liberalismia kaiken kaikkiaan voittajaksi, koska se on kaikille toiseksi paras vaihtoehto. Tähän Gyllingin muotoiluun lisäisin sen, että voidaan kuvitella esimerkiksi katolisuuden mukaan järjestettyä yhteiskuntaa toivovan ihmisen pohtivan vaihtoehtona myös anglikaanista yhteiskuntaa. Hän voisi ajatella, että se on parempi kuin liberalistinen yhteiskunta, jossa edes jonkinlainen kirkko ja valtio eivät olisi yhtä. Tällöin edelleen logiikka on sama: liberalistisessa valtiossa katolinen voisi toimia täysin haluamallaan tavalla itseä koskevissa asioissa mutta anglikaanisessa yhteiskunnassa hän olisi paitsi pakotettu luopumaan jostakin myös toimimaan jollakin epämieluisalla tavalla. Jos tämä katolisuutta parhaana pitävä taas haluaisikin valita anglikaanisen yhteiskunnan, silloin hän ei enää pitäisi tärkeänä katolisuutta maailmankatsomuksena vaan muuttaisi mielensä ja valitsisi anglikaanisen maailmankatsomuksen, joka kyseisessä yhteiskunnassa pakotettaisiin.

Näkisin, että Gyllingin muotoilussa kohta ”jonkin vastakkaisen opin mukaan” voi viedä sivuraiteelle sanan *vastakkainen* vuoksi. Oman argumenttini pohjalle otan hieman kehittämäni version, jossa ei ole ajatusta oppien vastakkuudesta hämmentävässä. Niin kuin esimerkki anglikaanista ja katolisesta näyttää, riittää, että kyse on

oppien eli maailmankatsomusten *erilaisuudesta*. Liberalistiseen yhteiskuntaan mahduvat sekä X että Y, mutta X:n mukaiseen yhteiskuntaan ei mahdu Y ja toisinpäin.

Olettakaamme, että kaikki ymmärtävät valita varmuuden vuoksi sellaisen mallin, joka ei pakota tiettyihin hyvän elämän arvoihin ja jossa omia arvoja on sallittua vieläpä vaihtaa. Silloin näyttäisi käsittääkseni siltä, että kaikille toiseksi parhaudesta seuraa se, että jokaisen on järkevintä valita liberalismi. Se olisikin kaikille paras vaihtoehto, jos (ja kun) ihmiset eivät syntyessään tiedä, millaisten hyvän elämän arvojen mukaan he haluavat elää koko elämänsä.

4.4 Argumentti arvojen jaottelusta

4.4.1 Konstitutiiviset arvot ja hyvän elämän arvot

Jaotteluani eli käsitteitäni *konstitutiivinen arvo* ja *hyvän elämän arvo* tarvitaan osaksi yhteiskuntafilosofista keskustelua, sillä muuten on vaikea jäsentää liberalismiin liittyvää puhetta arvoista. Jos syytteisiin liberalismista moralismina vastattaisiin vain väittämällä, ettei liberalismi ohjaa tiettyihin arvoihin, argumentointi ei olisi tarkkaa. Liberalismi kun ohjaa tiettyihin *konstitutiivisiin arvoihin*. Liberalismia kuvaa yhteiskunnallinen *neutraliteetti*: mitään hyvän elämän arvoja ei suosita eikä sellaisiin ohjata eikä pakoteta.

Argumenttini tarkoitus on paitsi puolustaa Gyllingin argumenttia myös kehittää sitä. Tyypillisesti liberalismia yhteiskunnallisena mallina vastustavat rinnastavat kaikenlaiset arvot – tarkemmin sanottuna konstitutiiviset ja hyvän elämän arvot. Konstitutiivisia arvoja ei voi rinnastaa hyvän elämän arvoihin, sillä konstitutiiviset arvot vain kertovat, mitä täytyy valita, jotta yhteiskunta olisi liberalistinen eli *mahdollistaisi ihmisille käsitykset erilaisista hyvän elämän arvoista*. Liberalistinen yhteiskunta ei tee mahdolliseksi ainoastaan erilaisia käsityksiä hyvän elämän arvoista eli ainoastaan ajatuksen ja ilmaisun vapautta, vaan tavanomaisesti negatiiviseksi vapaudeksi kutsutun

lisäksi oikeuksilla tehdään ihmisille mahdolliseksi hyvän elämän arvojen mukaisesti eläminen.²⁰

Gyllingin argumentti huomioi implisiittisesti sen, ettei konstitutiivisia arvoja ja hyvän elämän arvoja voi rinnastaa, mainitessaan autonomian fundamentaalisena eli perustavana arvona. Oman argumenttini tavoite on eksplikoida, että voimme liberalistisessa viitekehyksessä puhua laadultaan erilaisista arvoista: konstitutiivisista arvoista ja hyvän elämän arvoista. Argumenttini avulla voi myös tuoda esille monia muita konstitutiivisia arvoja kuin autonomian.

Tarkoitan konstitutiivisilla arvoilla niitä valintoja, periaatteita ja välttämättömiä rajoituksia, joita liberalistisessa yhteiskunnassa on oltava. Kutsun näitä konstitutiivisiksi arvoiksi muodostaakseni analogian tieteenfilosofian keskeiseen erotteluun arvosidosten ja objektiivisuuden kannalta: tieteenfilosofiassa erotetaan *tiedolliset* ja *ei-tiedolliset arvot*. Ei-tiedolliset arvot ovat eettisiä ja poliittisia arvoja. *Tiedolliset arvot* taas koskevat sitä, millaista on hyvä tutkimus, esimerkiksi hyvä tapa mitata ja niin edelleen. Ne ohjaavat metodologian ja itse tutkimuskohteen valintaa. Tiedolliset arvot vaikuttavat aina tutkimukseen, eikä siinä ole objektiivisuuden kanssa ongelmaa, kunhan kyseiset arvosidokset eksplikoidaan: tällöin muut tutkijat voivat arvioida tutkimusta. Tiedolliset arvot ovat väistämättä *konstitutiivisessa* roolissa eli määrittelevät tutkimusta.

Jaottelussani liberalismia varten *konstitutiiviset arvot* koskevat vastaavasti sitä, millaisia periaatteita yhteiskuntaan täytyy valita, *jotta se olisi liberalistinen*. Keskeisin näistä konstitutiivisista arvoista on vapaus ja siis autonomia. Mikään konstitutiivisista arvoista ei kerro, millaista on *hyvä elämä*. Liberalistinen yhteiskunta pyrkii konstitutiivisilla arvoillaan takaamaan, että jokainen kansalainen saa vapaasti valita omia käsityksiään hyvästä elämästä. Jos yhteiskunta pakottaisi tai painostaisi jonkinlaisiin käsityksiin hyvästä elämästä, se olisi konservatiivinen tai perfektionistinen yhteiskunta.

²⁰ Kunkin haluamaa elämää ei siis taata, mutta yhteiskunta pyritään järjestämään sellaiseksi, että kaikilla olisi mahdollisuuksien tasa-arvo, todella eikä ainoastaan poliittisena iskulauseena, pyrkiä arvostamansa laiseen elämään.

4.4.2 Vahinkoperiaate konstitutiivisena arvona

Konstitutiivinen arvo on esimerkiksi Millin (1982: 15) esittämä vahinkoperiaate. Argumentissani kutsun konstitutiivisia arvoja arvoiksi, koska keskeistä on tunnustaa se, että liberalistinen yhteiskuntamalli vaatii tietyt valinnat. Valinnat ovat aina arvovalintoja: jos esimerkiksi jokin periaate valitaan, sitä arvostetaan.

Vahinkoperiaatteen puitteissa ihmiset voivat vapaasti tehdä täysin mitä haluavat, kunhan eivät tuota kenellekään vahinkoa. Vahingon tuottaminen on puuttumista toisen vapauteen. Esimerkiksi Feinberg on analysoinut teoksessaan *Harm to Others* (1984), mitä vahingolla voidaan tarkoittaa. On varmasti niin, että yksittäisiä tapauksia on vaikea ratkoa: ihmisten hyvän elämän arvot varmasti vaikuttavat siihen, miten he käyttävät sanaa *vahinko*. Siitä että vahinko ja siis vahinkoperiaatteen aiheuttama rajoitus on joskus vaikea määritellä, ei voi kuitenkaan päätellä, että vahinkoperiaatetta pitäisi vastustaa. Tämä on hyvä kohde jatkotutkimukselle. Kiinnostavaa olisi saada selvyttä siihen, miten aito vahinko voidaan määritellä siten, ettei siihen sekoiteta hyvän elämän arvoja. Eli miten vahinkoperiaate on konstitutiivinen arvo, joka takaa yhteiskunnallisen ja moraalisen neutraliteetin suhteessa ihmisten erilaisiin hyvän elämän arvoihin.

Käytännöllisenä esimerkkinä voidaan olettaa, että elämänskatsomus X:n kannattaja vastustaisi elämänskatsomus Y:n mukaista käytöstä tai Y:n kannattajien tasa-arvoista asemaa siksi, että sellainen tuottaa X:n kannattajan mielestä hänelle ”vahinkoa”. Tällöin elämänskatsomus Y:n kannattaja voisi vedota samalla tavalla ”vahinkoon” ja todeta, että elämänskatsomus X:n mukainen käytös tulee kieltää ja X:n kannattajien tasa-arvoista asema purkaa. Voidaan nähdä, että vahingon aiheuttamisesta voitaisiin syyttää mielivaltaisesti sellaisia henkilöitä, joiden arvot ja arvojen mukainen käytös ei miellytä.

Se miten vapaus missäkin luonnollisessa kontekstissa näyttäytyy, ei valitettavasti voi olla yksinkertaisesti ja helposti päätettävissä. Näin ollen myöskään vapauden vahingoittaminen ei ole. Uskon, että empiirisellä tieteidenvälisellä tutkimuksella voidaan tehdä hyviä havaintoja, joiden avulla voidaan jatkuvasti päivittää käsityksiä siitä, mikä ihmistä vahingoittaa niin, että hänen mahdollisuutensa tai kykynsä toimia eli

vapautensa rajoittuu. Toki tällöin käsiteltävänä on tieteenfilosofisia kysymyksiä erityisesti objektiivisuuden käsitteistä ja mahdollisuudesta. Myönnän, että tämän pidemmälle en tässä pro gradussa pääse. Näen kuitenkin niin, että neutraali liberalismi tuottaa paljon henkistä hyvinvointia estämällä sortoa ja pakottamista ja tarjoamalla ihmisille mahdollisuutta vetää itsenäisesti rajojaan. Siksi sitä on puolustettava, vaikka vahinkoperiaatteen soveltaminen ei olekaan yksiselitteistä. Olisi oikeastaan aika pe-lottavaa, jos ihmisyyden ydin, moraalinen perusta, olisi yksiselitteistä.

Millikin (1982: 13) toteaa heti teoksensa alkulehdillä: ”Kuitenkaan eivät min-kään aikakauden eivätkä minkään maan ihmiset pelkää siinä [rajan vetämisessä oi-keudenmukaiselle yksilön vapautteen sekaantumiselle] olevan suurempia vaikeuksia kuin jos ihmiskunta kaikkina aikoina olisi ollut asiasta yksimielinen.” Liberalistinen yh-teiskunta hylkii ehdottomia sääntöjä, jotka ajasta ja paikasta riippumatta pysyisivät samoina. Siksi ehdotukseni on, että kädenvääntö, konstitutiivisten arvojen yksityis-kohtien muokkaaminen, jatkuu puoluepolitiikassa ja muussa politiikassa, kun on en-sin päästy yhteisymmärrykseen siitä, että vain vapaus on kaikille tärkeä.

Vahinkoperiaate on väistämättä liberalistisen yhteiskunnan konstitutiivinen arvo, koska se tekee rangaistavaksi sen, että joku toiminnallaan rajoittaa toisen va-pautta. Helppoja tapauksia varmasti on: esimerkiksi fyysinen toisen ihmisen liikkumi-sen estäminen, vaikkapa lyöminen tai väkivallalla uhkaaminen, tai se, ettei päästäisi lapsiaan kouluun (kun koulun tarkoitus olisi aikuisiän autonomian lisääminen). Vahin-koperiaatteen tarkempi käsittely jääköön seuraavan tutkielman aiheeksi.

4.4.3 Argumenttini ja Gyllingin argumentin fokus

Konstitutiivisia arvoja ovat lisäksi oikeudet, jotka tarjoavat vapauden sitä puolta, mitä monesti kutsutaan positiiviseksi vapaudeksi, vapaudeksi johonkin: esimerkiksi koulu-tus, kirjasto ja terveydenhuolto. Tätä vapauden positiivista puolta ja siten oikeuksia tulee arvioida kulloisessakin ajallisessa ja paikallisessa kontekstissa: nykyään kirjasto-laitos kuuluu oikeuksiin, jos katsotaan, että kirjastossa tarjottava tieto ja taide lisää ihmisten kyvykkyyksiä toimia vapaasti.

Konstitutiivisten arvojen tehtävä on luoda neutraali kehys tai pohja, joka mahdollistaa ihmisille omien mieltymystensä mukaisen elämän eli käsitysten muodostamisen hyvän elämän arvoista ja kyvykkyydet tavoitella kyseisenlaista elämää. Hyvän elämän arvot ovat jokaisen itse muodostamia arvostuksia: niitä lienee äärettömästi ja ne voivat liittyä kaikenlaisiin asioihin. Luen näihin myös esteettiset arvot.

Hicks (2016: 117–122) on yhtenä viimeaikaisista kirjoittajista todennut liberalismin olevan subjektiivista eli tietyt arvot sisältävää. Tähän argumenttini vastaa, että se kyllä sisältää tietyt *konstitutiiviset* arvot. Hicks (ms. 122) puhuu siitä, että ihmisellä ei pidä olla velvoitetta vaihtaa omia arvojaan liberalistisiin arvoihin. Liberalismin tarkoitus ei toki ole pakottaa ketään liberalismin konstitutiivisiin arvoihin; Gyllingin argumentti kuitenkin pyrkii osoittamaan liberalismin valinnan järkevyyden.

Hicks (mp.) näyttäisi ajattelevan, että liberalismiin liittyisi joitakin hyvän elämän arvoja. Näin ei ole. Kun huomioimme Gyllingin argumentin toiseksi parhaudesta, ymmärrämme, että liberalismi juuri mahdollistaa kaikille omien arvojen pitämisen. Jotta arvot eivät sekoittuisi, täytyy tehdä jaottelu arvojen laadun suhteen: jokainen voi pitää omat *hyvän elämän* arvonsa.

Ei siis ole perustetta Hicksin ajatukselle siitä, että joku joutuisi vaihtamaan tietyt arvonsa liberalistisiin arvoihin. Kaiken perustana liberalismissa on autonomia. Jos esimerkiksi jokin yhteisö toimii niin, että se vie jäseniltään autonomian, voisi näyttää siltä, ettei yhteisö arvosta autonomiaa. Kun joku huomauttaisi yhteisön jäsenille, että he eivät voi toimia kyseisellä tavalla, he varmaankin haluaisivat silti jatkaa kyseisestä toimintaansa. Jos he haluaisivat jatkaa *vapaasti*, tämän huomauttamaan tulleen henkilön rajoittamatta, he siis vetoaisivat *autonomiaan*. Yhteisön jäsenet, tai johtajat, toteaisivat, että heidän vapauttaan toimia kyseisellä tavalla ei saa rajoittaa. (vrt. Wall 2010: 244–246.)

Tällaisilla esimerkeillä voidaan osoittaa tilanteessa kuin tilanteessa, että yksilöt tai yhteisöt puolustavat arvojaan sitä vastaan, että heitä rajoitetaan toimimasta arvojen mukaisesti. Nähdäkseni tämä tarkoittaa sitä, että kyseessä on autonomian arvostaminen: sellaisen autonomian, joka turvaa mahdollisuuden halutunlaisiin hyvän elämän arvoihin. Jos esimerkiksi yhteisö kuitenkin rajoittaisi jäsentensä autonomiaa eli mahdollisuutta esimerkiksi poistua yhteisöstä tai ruveta vaatimaan autonomiaa,

yhteisö, käytännössä yleensä varmaankin sen johtajat, toimisivat itse arvostamaansa autonomiaa vastaan.

Gyllingin argumentti toimii siihen tarkoitukseen, että voidaan puhua esimerkiksi yksittäisen ihmisen mahdollisuudesta tarkistaa käsityksiään hyvän elämän arvoistaan. Jos kaikki arvostavat – yhteisön johtajat siinä missä sen jäsenet sekä toisaalta yksilöt, joiden arvot eivät ole ensisijaisesti jonkinlaisen yhteisön arvoja – sitä, että saavat uskoa haluamiinsa asioihin, kuulua haluamiinsa yhteisöihin ja arvostaa juuri arvostamiaan asioita, silloin kaikki arvostavat vapauttaan, autonomiaansa, tehdä näin. Reaalimaailmassa on niin, että ihmisten arvot kehittyvät ja vaihtuvat. Tällöin yksilölle tuottaisi psykologisesti havaittavaa vahinkoa, jos hän ei voisi ilmaista näitä uudenlaisia arvojaan saati pyrkiä toimimaan niiden innoittamalla tavalla. Jos yhteiskunta ei puuttuisi yhteisön toimintaan, joka tällä tavalla vahingoittaa jäsentään, eli jos yhteiskunta ei toteuttaisi vahinkoperiaatetta, se ei siis voisi mahdollistaa yksilön uudenlaisten arvojen ilmaisua eli autonomiaa. Tällaisen yhteiskunnan sijaan siis liberalistisen yhteiskunnan valitsisi jokainen sellainen yksilö, joka arvostaa, konstitutiivisena arvona, autonomiaa eli mahdollisuuttaan arvostaa, hyvän elämän arvona, sitä, mitä kulloinkin keksii arvostaa, tai mahdollisuuttaan toimia juuri siten kuin kulloinkin haluaa toimia.

Vastaavasti yhteiskunta voisi tavalla tai toisella pakottaa tietynlaisiin hyvän elämän arvoihin. Se voisi esimerkiksi rangaista vääränlaisiksi, ”moraalittomiksi”, katsomistaan nautinnoista, ilonpidosta. Tällöin jokainen kyseisessä yhteiskunnassa asuva valitsisi mieluummin liberalistisen yhteiskunnan, mikäli hänen hyvän elämän arvonsa ilmaisu ja niiden mukainen ilonpito olisi kiellettyä kyseisessä yhteiskunnassa. Myös siinä tapauksessa, että ihmiset ymmärtävät sen tosiasian, että omat arvostukset voivat jollakin tavalla muuttua, heidän olisi järkevää valita liberalistinen yhteiskunta. Järkevää siinä mielessä, että ihmisellä on heikot mahdollisuudet ennustaa, mitä asioita hänelle käy elämässä ja miten nämä mahdollisesti vaikuttavat hänen käsityksiinsä elämästä eli hänen elämänkatsomukseensa – hyvän elämän arvoihinsa.

5 Päätös

Tämän tutkielman puitteissa en ole päässyt vielä etenemään konstitutiivisten arvojen kattavaan erittelyyn – siihen, mistä johdannossa kerroin Millin puhuvan ihmiskunnan pääkysymyksenä. Ajattelen, että jatkotutkimus tästä asiasta auttaisi kehittämään argumenttia neutraalin liberalismiin yhteiskuntamallin puolesta: kun konstitutiiviset arvot olisi mahdollisimman pitkälle kodifioitu, olisi helpompaa keskustella siitä, mitkä ovat kohtia, joissa täytyy olla tarkkana, ettei konstitutiivisilla rajoiteta hyvän elämän arvoja.

Nyanssien hiomista pitäisin puoluepolitiikan ja muun politiikan eli julkisen toiminnan perustehtävänä. Koska lopullista ja muuttumatonta kuvausta konstitutiivisista arvoista eli valtiosta ei voida saada, poliittisen toiminnan tehtävänä näkisin edistää sitä, että valtiolliset valinnat eli konstitutiiviset arvot estävät mahdollisimman vähän ihmisten vapautta ja toisaalta tarjoavat tasapuolisesti mahdollisuuksia oppia, arvostaa ja toteuttaa erilaisia elämäkatsomuksia.

Katrin Flikschuh (2007: 142) jäsentää, että liberaali perfektionismi syntyi tyytymättömyydestä liberaaliin neutraaliuteen. Liberaalit perfektionistit väittävät, että neutraaliuden puolesta puhuminen ei ole neutraalia (mp.). Flikschuh (mp.) kirjoittaa, että myöhemmin perfektionistit ja neutralistit ovat tehneet myönnytyksiä: neutralistit ovat todenneet, että liberaalia neutraaliutta voi olla vain jonkin asteisesti. Argumenttiini sopii ajatus, että neutraalius on tietyllä asteella yhteiskunnassa. Neutraalius nimittäin koskee vain hyvän elämän arvoja. Ei tietenkään voi olla puhdasta neutraalin ideaa, jossa mitään konstitutiivisia arvoja ei arvostettaisi. Juuri tätä selkeyttämään olen rakentanut argumenttini.

Siinä mielessä konstitutiiviset arvot ohjaavat pois jonkinlaisista hyvän elämän arvoista, että ne luovat muiden vapauden suojelemiseksi raamit, rajoitteet, sille, millaisia hyvän elämän arvoja ihmiset eivät voi toteuttaa. Konstitutiivisia arvoja moni ei välttämättä edes kutsuisi arvoiksi, vaan puhuisi yhteiskunnan rakenteista tai ratkaisuista. Tällaiset ovat kuitenkin valintoja, joten niitä on kutsuttava arvoiksi. Arvojen kahtiajaon ensisijainen tarkoitus on pyrkiä paljastamaan, mistä tulee käsitys, ettei liberalismi mahdollistaisi jokaiselle omia arvoja eli ettei neutraali olisi neutraalia. Näyt-

tää siltä, että tuollainen käsitys johtuu kaikkien arvojen ymmärtämisestä tehtävältään samanlaisiksi. Jaotteluni on perusteltu, koska arvoilla on ihan eri rooli valtion (konstitutiiviset arvot) ja yksilön (hyvän elämän arvot) kannalta. Tavoitteena on samalla pyrkiä tylsyttämään arkinen hokema, jonka mukaan ”liberaaleja arvoja”, esimerkiksi suvaitsevaisuutta, pakotettaisiin ihmisille siinä missä joitakin epäliberaaleiksi käsitettyjä arvoja, esimerkiksi rasismia. Suvaitsevaisuudessa kun ei ole kyse kenkään vahingoittamisesta, estämisestä, rajoittamisesta. Rasismissa on kyse niistä. Saman voisi ilmaista niin, että suvaitsevaisuus on yhdenlainen muotoilu vahinkoperiaatteesta – konstitutiivinen arvo. Rasismi, tai vähemmän affektiivisesti sanottuna suvaitsemattomuus, taas on vahinkoperiaatteen selkeää rikkomista.

Argumentissani varmasti kiinnostusta kritisointiin herättävät vahinkoperiaate neutraalina vapauden suojelijana sekä premissi, jonka mukaan kaikki arvostavat vapauttansa eli autonomiaansa. Toki liberalismi neutraalina yhteiskuntamallina vaatii jatkuvaa arvosidonnaista määrittelyä, vahingon määrittelyä eli vahinkoperiaatteen soveltamista. Arvosidonnaista tämä on siis siksi, että kaikki määrittely on arvosidonnaista. Steven Wallin rajoitetun neutraaliuden periaate velvoittaa käyttämään hyvän elämän arvoja valtiolliseen määrittelyyn. Minun argumenttini taas velvoittaa pysymään konstitutiivisissa arvoissa, joilla tulee olla kytkös empiiriseen tutkimukseen.

Argumenttini ei siis tee autuaaksi, vaan edellyttää paljon ja jatkuvaa analyysia toisaalta siitä, miten minimoidaan hyvän elämän arvojen vaikutus konstitutiivisiin arvoihin, ja toisaalta siitä, miten jokaisen vapautta pystytään puolustamaan eli vahinkoperiaatetta soveltamaan. Olisi naiivia kuvitella, että pystyttäisiin täysin estämään hyvän elämän arvojen vaikutus jok'ikiseen lainsäädännön muuttuvaan yksityiskohtaan. Siksi yksityiskohdat ovatkin muuttuvia, että niitä voidaan politiikassa jatkuvasti korjata – koskaan ei tule valmista.

Gyllingin argumentti omana muotoilunani näyttää sen, miksi neutraalin liberalismi perustaa eli jokaisen vapautta mahdollisuuksineen ei voida pitää hyvän elämän arvoihin perustuvana. Liberalismin valinta edeltää sitä, mitä monesti kutsutaan arvosidonnaisuudeksi, eli edeltää minkäänlaista käsitystä hyvästä elämästä. Liberalismin lähtökohta ikään kuin luonnontilassa ennen valtion eli konstitutiivisten arvojen tarkempaa määrittelyä sisältää ainoastaan yhden arvon: vapaus on kaikille hyvä. Tässä

vapaus tarkoittaa sitä, mihin päädyn luvussa 2.4 ja mitä käsittelen tutkielman halki. Gyllingin argumentti näyttää logiikan, miksi se on kaikille hyvä.

Tarkoitus on välttää se sorto, mistä Mill (1982: esim. 12–17) varoittaa. Tarkoitus on välttää ihmisen riippuvuus toisen tahdosta, mistä Skinner (2018: esim. 161–162, 165) varoittaa. Tarkoitus on tarjota lapsille avoin tulevaisuus, mitä Feinberg (1980) puolustaa. Minua innoittavat jatkotyöhön, kritiikkiä herättävien argumenttini kohtien kehittämiseen, Millin (1982: 20) sanat:

Ainoa vapaus, joka nimensä ansaitsee, on se, että saamme etsiä onneamme omalla tavallamme emmekä yritä ryöstää muilta heidän onneaan tai estellä heidän yrityksiään saavuttaa sitä. – – Ihmisille on enemmän etua siitä, että kukin saa elää mielensä mukaan kuin että hänet pakotettaisiin elämään niin kuin kaikista muista näyttää parhaalta.

Käsitykseni mukaan tällainen yleensä tukee ihmisten (henkistä) hyvinvointia.

Lähteet

- AUDI, ROBERT 1989: The Separation of Church and State and the Obligations of Citizenship. – *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 18, No. 3: 259–296.
- AUDI, ROBERT 2000: *Religious commitment and secular reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- AUDI, ROBERT 2011: *Democratic Authority and the Separation of Church and State*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- AUDI, ROBERT ja NICHOLAS WOLTERSTORFF 1997: *Religion in the Public Square. The Place of Religious Convinctions in Political Debate*. Lanham: Rowman & Littlefield publishers.
- BERLIN, ISIAH 2018: Kaksi vapauden käsitettä. Teoksessa *Vapaus*. Sami Syrjämäki (toim.). Tampere: niin & näin.
- BRINK, DAVID 2018: Mill's Moral and Political Philosophy. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition). Edward N. Zalta (toim.).
<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/mill-moral-political/>
 (18.5.2020)
- CAMERON, ROSS 2018: Infinite Regress Arguments. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition). Edward N. Zalta (toim.).
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/infinite-regress/>
 (18.5.2020)
- CHRISTMAN, JOHN 2018: Autonomy in Moral and Political Philosophy. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition). Edward N. Zalta (toim.).
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/autonomy-moral/>
 (18.5.2020)
- FEINBERG, JOEL 1973: *Social Philosophy*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.
- FEINBERG, JOEL 1980: The Child's Right to an Open Future. Teoksessa *Philosophy of Education. An Anthology*. Randall Curren 2007 (toim.). Oxford: Blackwell Publishing.
- FEINBERG, JOEL 1984: *Harm to Others*. Ensimmäinen osa teossarjaa *The Moral Limits of the Criminal Law*. Oxford: Oxford University Press.

- FEINBERG, JOEL 1988: *Harmless wrongdoing*. Neljäs osa teossarjaa *The Moral Limits of the Criminal Law*. Oxford: Oxford University Press.
- FLIKSCHUH, KATRIN 2007: *Freedom*. Cambridge: Polity Press.
- GAUS, GERALD, SHANE D. COURTLAND ja DAVID SCHMIDTZ 2018: Liberalism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition). Edward N. Zalta (toim.).
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/liberalism/> (18.5.2020)
- GYLLING, HETA 1991: *The limits of medical paternalism*. Julkaistu nimellä Heta Häyry. Lontoo: Routledge.
- GYLLING, HETA 1994: Yksilön vapaus ja sen rajat. Julkaistu nimellä Heta Häyry. Teoksessa *Ajatus 50*. Suomen Filosofisen Yhdistyksen vuosikirja 1993.
- GYLLING, HETA JA MARIANNA RAULO 2001: Jean-Jacques Rousseau yhteisöllisyyden korostajana. Teoksessa *Filosofien oikeus I*. Jarkko Tontti, Kaisa Mäkelä ja Heta Gylling (toim.). Helsinki: Suomalainen Lakimiesyhdistys.
- HACKING, IAN 2009: *Mitä sosiaalinen konstruktioismi on?* Suom. Inkeri Koskinen vuoden 1999 alkuperäisteoksesta *The Social Construction of What?* Tampere: Vastapaino.
- HICKS, STEPHEN R. C. 2016: Liberalism: The Fifteen Strongest Challenges. – *Reason Papers*. No. 1 (Spring 2016): 75–126.
- HOBBS, THOMAS 1999: *Leviathan, eli, Kirkollisen ja valtiollisen yhteiskunnan aines, muoto ja valta*. Tampere: Vastapaino.
- KUORIKOSKI, JAAKKO ja SAMULI PÖYHÖNEN 2009: Ihmistieteelliset luokitukset ja sosiaaliset takaisinkytkentämekanismit. – *Tiede & edistys* 4/09: 1–17.
- LEE, SIMON 1986: *Law and Morals. Warnock, Gillick and Beyond*. Oxford: Oxford University Press.
- LOPS = *Lukion opetussuunnitelman perusteet 2019*. Helsinki: Opetushallitus.
- MACCALLUM, GERALD 2018: Negatiivinen ja positiivinen vapaus. Teoksessa *Vapaus*. Sami Syrjämäki (toim.). Tampere: niin & näin.
- MACLEOD, CHRISTOPHER 2018: John Stuart Mill. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition). Edward N. Zalta (toim.).
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/mill/> (18.5.2020)
- MCKENNA, MICHAEL ja D. JUSTIN COATES 2020: Compatibilism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition). Edward N. Zalta (toim.).

<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/compatibilism/>

(18.5.2020)

MILL, JOHN STUART 1977: *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume XVIII - Essays on Politics and Society Part I*. John M. Robson (toim.). Toronto: University of Toronto Press. Lontoo: Routledge ja Kegan Paul.

<https://oll.libertyfund.org/titles/233> (18.5.2020)

MILL, JOHN STUART 1982: *Vapaudesta*. Helsinki: Librum.

MILL, JOHN STUART 2000: *Utilitarismi*. Helsinki: Gaudeamus.

MUILU, EETU 2014: Onko tämä kieli uskonnollista? Tieteenfilosofinen ja tieteidenvälinen tutkimus käsitteestä ja luokasta "uskonnollinen kieli". Pro gradu -tutkielma. Suomen kielen, suomalais-ugrilaisten ja pohjoismaisten kielten ja kirjallisuuksien laitos.

<http://urn.fi/URN:NBN:fi-fe201501191183> (18.5.2020)

POPS = *Perusopetuksen opetussuunnitelman perusteet 2014*. Helsinki: Opetushallitus.

PÖYHÖNEN, SAMULI 2010: Luonnollinen luokka. *Logos-ensyklopedia*. Sami Syrjämäki ja Toni Kannisto (toim.). Eurooppalaisen filosofian seura ry.

<http://filosofia.fi/node/5475> (18.5.2020)

SCHMITTER, AMY M., NATHAN TARCOV ja WENDY DONNER 2003: Enlightenment Liberalism. Teoksessa *A Companion to the Philosophy of Education*. Randall Curren (toim.). Oxford: Blackwell Publishing Ltd.

SKINNER, QUENTIN 2018: Kolmas vapauden käsite. Teoksessa *Vapaus*. Sami Syrjämäki (toim.). Tampere: niin & näin.

SYRJÄMÄKI, SAMI 2014: Berlin vapaudesta. *Logos-ensyklopedia*. Sami Syrjämäki ja Toni Kannisto (toim.). Eurooppalaisen filosofian seura ry.

<http://filosofia.fi/node/2397> (18.5.2020)

VALLENTYNE, PETER ja BAS VAN DER VOSSEN 2014: Libertarianism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (toim.).

<https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/libertarianism/>

(18.5.2020)

VITIKAINEN, ANNAMARI 2014: Monikulttuurisuus. *Logos-ensyklopedia*. Sami Syrjämäki ja Toni Kannisto (toim.). Eurooppalaisen filosofian seura ry.

<http://filosofia.fi/node/6867> (18.5.2020)

WALL, STEVEN 2010: Neutralism for perfectionists: The case of restricted state neutrality. – *Ethics* Vol. 120, No. 2: 232–256.